


I

QUARTERLY CULTURAL
السنة الأولى ▲ شتاء 2014




العدد رقم (1)
شتاء 2014




**مدير النشر:**
د. مولاي احمد صابر






رقم الإيداع القانوني: 2015 PE 0063
ردمد: 2421-9983

تلفون: 00212537779954
فاكس: 00212537778827
www.mominoun.com
info@mominoun.com
تقاطع زنقة واد بهت وشارع فال ولد عمير، أكدال،
قرب مسجد بدر, الرباط، المغرب
ص.ب: 10569
البريد الإلكتروني: albab@mominoun.com

A L B A B



مجلة فصلية محكّمة تعنى بالدين والسياسة والأخلاق
تصدر عن مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث







## دراسات وأبحاث



## ألباب الكتب:





# "ألباب" تنشد فتح "الباب"

**موسى برهومة**

شغلت الأسئلة الأخلاقية، وما انفكت، بالَ المثقفين والمشتغلين بالفكر والفلسفة، وهيمنت على حركة الجدل منذ فجر العقل الإنساني، بل إن تلك الأسئلة أسهمت، إلى حد غير يسير، في الترشيد من التباس الديني وغلواء السياسي.

بيْد أن تلك الأسئلة لم يُقيّض لها أن تنجح دائماً في ترسيم الحدود الفاصلة بين السياسة والدين، لأن الالتباس وتباين النظر وتداخل الأدوار شمل، بدوره، سؤال الأخلاق ذاته، فأي أخلاق نريد، وما المرجعية التي نستقي منها القيم الأخلاقية، ولمن تكون اليد الطولى في ضبط الإيقاع العام لحركية الإنسان: للأخلاق أم للدين، ومن يملك منهما قوة الإلزام الأشد؟

ثم ما موقع السياسة في هذه العملية، وكيف نتجنّب جعل الدين، بما هو قيم روحية تنظم علاقة الأرض بالسماء، يغمر الحياة، فتغدو كلُّ نأمة أو حركة محكومة بالنص ومنطوق الشريعة، وقواعد الفقه، ودوائر الإفتاء؟

وبعد ذلك، لا بد أن نتساءل عن الجناية التي يمكن للسياسي أن يرتكبها إن هو حكم باسم الدين، وحمّل النصوص الشرعية فوق طاقتها، وراح يقسرها على تلبية أغراضه وخططه وأهدافه البراجماتية المتحوّلة؟

في غمرة هذا التجاذب، الذي لا يُفضي دائماً إلى توافقات قارّة أو نهائية أو ملزمة، تنبثق مجلة "ألباب"، لتكون حاضنة للسجال المحتدم في الأقانيم الثلاثة: الدين والسياسة والأخلاق، ولتسدّ النقص الحادث في الدوريات العربية المتخصصة المنشغلة بهذا الهاجس وتشعّباته.

وأردنا "ألباب" أن تكون محكّمة حتى نضبط إيقاع التفكير في هذه الأقانيم الثلاثة، ونجعله في حدود النقاش العلمي الملتزم قواعدَ البحث، والموافق اشتراطاته الأكاديمية ومعاييره الراسخة.

ويستدعي ذلك التأكيدُ بأن الفضاء مشرع أمام العقول العربية وغير العربية للإسهام في خلق بيئة ثقافية لتبيّن الحدود الفاصلة بين الديني والسياسي والأخلاقي، إذ أدى الاشتباك والتداخل فيما بينها إلى إخفاقات والتباسات أثقلت، وما برحت، كاهل العقل العربي، وشلّت قدرته على التفكير الخلاق، بعيداً عن ذهنية التكفير والوصاية والتأثيم والاستحواذ.

ولعل من نافل القول إن مجلةً تتصدى لهذا العبء، لن تضيق بأي رأي مختلف ما دام ملتزماً قواعد الموثوقية والإقناع البحثي، لا سيما وأن المجلة مشغولة، كما مؤسسة "مؤمنون بلا حدود" بأسئلة الخير والعدل والحرية والكرامة، وما يقود إلى تبلورها وتشخّصها، أو يحول دون ذلك.

و"ألباب" مفردُها اللّب، وهو العقل، كما يفيد "لسان العرب" لابن منظور. وثمة عدد من الباحثين، ممن تواصلنا معهم، ظن أن الاسم "الباب" من دون همزة على الألف الأولى، فراحوا يتأوّلون الاسم، باعتباره باباً موصداً سنعمل على فتحه. وفي كلا الحالتين ثمة "ألباب" سيؤول حراكها المبدع، ورؤاها الخلاقة إلى فتح "الباب" على مصراعيه للأسئلة، والهواء المحمّل بلقاحات التنوير التي نأمل أن نخصّب بها أرض العقل العربي القاحلة!





# "ألباب":
# مفتتح للوعي والفاعلية التاريخية

يونس قنديل

عندما تعي ثقافة ما وضعيتها في مسار التاريخ، سيما وهي تقرؤها "كأزمة"؛ فهي تقدم في ذلك قرينة تشير إلى امتلاك تلك الثقافة نوعاً من الوعي التاريخي، وهو بالضرورة وعي كلي مركوم ومخصوص ومركب، يموضع الثقافة من خلال وعيها بذاتها وبسياقاتها السابقة والمحايثة واللاحقة، وهو بذلك وعي لا يتأسس من حيث وجوده إلا بمحاذاة وجود فعلي لـ"تاريخ الوعي" الذي يتجادل مع "وعي التاريخ" في فضاء تلك الثقافة، وإلا فإنه من الصعوبة بمكان أن نتحدث عن وجود "الثقافة" من حيث الأصل.

إن انعدام الشروط الذاتية والموضوعية، التي من شأنها أن تسمح بوجود خزّان طافح بـ"الذاكرة التاريخية"، يفضي إلى التسليم بالقول بضرورة الاستسلام لمطالب اليأس من إمكانية تطوير الوعي التاريخي كمجال لفاعلية العقل الكلي لمجتمع ما، وهذا ما لا يمكننا أن نقوله بحق مجتمعات العرب والمسلمين التي ربما تمتلك نمطاً مرَضياً في التعاطي مع ذاكرتها التاريخية، إلا أن الإيجابي في الأمر أن هذه الذاكرة تشير-على الأقل- إلى وجود وعي بالتاريخ/ أو وعي تاريخي ما، وبالتالي تشير إلى وجود حتمي لـ "تاريخ للوعي"؛ فلا ذاكرة تاريخية بلا وعي ثقافي، ولا وجود لواعية ثقافية دون ذاكرة تاريخية. وفي قبالة ذلك، يمكننا أن نعتبر هذا الإقرار الوثوقي بمثابة مفتتح يستفزنا صوب تخمين وجود سيل دفّاق من الأسئلة حول الإشكاليات التي قد تتمظهر للدارسين المهتمين بأنماط العلاقة بين كل من الوعي والتاريخ والذاكرة في أفق التفكير والنظر الذاتيين، مع اصطحاب المدى الفسيح والمأهول بالانتظارات الكونية، وكل ذلك تحت طائلة ضغوطات الرهانات المحلية الراهنة والملحة.

إن "الوعي بالأزمة"، إذاً، مترابط نظرياً وعملانياً مع تقييماتنا لـ "أزمة الوعي". وفي عالمنا العربي والإسلامي ثمة متوالية من المطارحات التي تبلورت على هامش السجال الذي ساد مطولاً حول النظريات الفكرية والأيديولوجية وتطبيقاتها وتجاربها، لاسيما ما شهدناه مطولاً من الجدل الكثيف حول أواليّة الفكر والنظر والوعي وأسبقيتها على التطبيق والواقع، أو العكس، وهذه

مسألة فلسفية واكبت العقل الإنساني المفكّر، ولا تزال تؤرقه معرفياً وسياسياً، والعرب والمسلمون ليسوا استثناء من الوقوع في مصيدة هذا السؤال الجدلي الكبير.

علينا أن نمتلك بعضاً من التواضع المعرفي، لنقرّ بأنه من الصعوبة بمكان توليد تنظيرات جديدة في فضاء كوني متخم بجراحاته العميقة والمتلاحقة عربياً وإسلامياً وكونياً. وعلى الصعيد المحلي، ليس من السهل أن نحاول اختراق صفائح المنطقة الساخنة التي تتزايح في أشكال اهتزازات زلزالية متتالية لكي نسبر عمقها بعقل بارد ومتروّ، لا سيما أن هذه الصراعات الفكرية المحتدمة لا تتطاحن معرفياً وأيديولوجياً وحسب، بل باتت تتعارك، بعنف ساحق، في سياق سياسي محلي مشحون وموسوم بتجيير التناحر الأيديولوجي لصالح جبهات الاحتراب السياسي على السلطة في السياقين العربي والإسلامي من جهة، كما غدت - من جهة أخرى- تتدافع في سياق كوني مفعم بنزوعات الهيمنة والصراع على خيارات الخضوع والإخضاع. ولا يخفى أن هذه النزوعات تتحصّن بالدفوعات الدينية والقيمية (أو التقييمية بالأحرى) والسياسية على تخوم الاستقطاب "الإسلامي"/" الغربي".

وفي هذا المطاف، فإن انكباب العقول المفكّرة على الاشتغال النظري بغية تجلية أعطاب الفكر والواقع، يفترض، ضمنياً، أن يتم الانطلاق من ضرورة تخطي معيقات الوعي بالأزمة أولاً، حتى يتسنى لنا وعي الأزمة من جذورها، ومن ثم حلّها. وعلى الرغم من تكثر بوصلات العقل العربي الثقافي، وتزاحم توجهاته وشاكلاته ومتبينياته الثقافية حول مسيرته ومصائره المرغوبة والمأمولة، فإن هذا العقل- إن جاز لنا ادعاء وجوده- يكاد يُجمع، وإن بتقديرات مختلفة، ورهانات متباينة، على ضرورة الرهان على انبعاث شروط حصول الوعي بالأزمة معرفياً، حتى تحل كافة أزماته الأخرى، وذلك سعياً من الجميع، وعلى اختلاف مشاربهم، نحو تمكين العقل الثقافي الكلي من الحصول على مفاتيح للخروج من أية أزمة تواجهه، وعلى رأسها أزمة الوعي ذاته، وأزمة وعي الوعي بذاته من باب أولى.

ويبدو الحال، ههنا، كحلقة شيطانية مفرغة تشبه المتاهة الأيديولوجية التي لا مخرج منها إلا عبر مدخلها، والذي يبدو بدوره وكأنه لم يعد حتى بإمكاننا أن نعثر عليه؛ فالسؤال الحلزوني: (من أين نبدأ؟) ما زال ذا راهنية أكثر من أي وقت سبق، سيما بعدما دخلت الكتل الجماهيرية والشعبية بقوة كفاعل أساسي في معادلة تشكيل الوعي وتحصيله، وغدت حجر الزاوية في توازنات التغيير والتحكم في مصير المنطقة. فنحن بصدد سؤال قديم متجدد، لكنه ما انفكّ يتمحور في عمقه المعرفي كجدل حول وجوبية (أو هامشية) تسبيق التعاطي المعرفي والنظري المحض مع أزمة الوعي، وذلك بافتراض اعتبار الوعي الذاتي بالوعي كشرط ومدخل لتحصيل الوعي المنشود

بمتوالية الأزمات التي ترمي بثقلها على الوعي والواقع المعيش.

تبرز مجلة "ألباب" في هذا السياق، كبوابة للعبور نحو تشكيل وعي جديد، بالذات والموضوع، بالأسيجة المضروبة على الوعي وبسياقات تشكله ومحاولات إعادة تشكيله من جديد، وكرهان على العقل العربي في لبّه الكموني (وألبابه) المتعددة الكامن(ة) وراء أصواته الجريحة المنادية بضرورة تجاوز أعطاب الوعي العربي والإسلامي، والمتشوقة إلى الخروج من ربقة الفوات الحضاري والتاريخي.

وتتبلور رسالة المجلة المعرفية، في هذا السياق المعقد، كاستجابة طبيعية لما نستشعره من ضرورة الاجتراء على اقتحام مسالك المحاولة، لتطوير فهومات جديدة لسوابق أزمات العقل العربي ومسبباتها التي أفضت به إلى الوقوف عارياً على قارعة مسار التاريخ، وعارياً أمام طموحاته الدفينة والتَّواقة للتحصل على شروط الاقتدار التاريخي، وعارياً أمام جراحاته التي يعاني من نزيفها، وإحراجاته المتتالية التي يعاينها، وهو يترنّح في موقع المتفرج السلبي على مسار التاريخ. ولا شك أن التعاطي النظري والتنظيري مع تمظهرات أزمات العقل والثقافة والواقع يحتاج إلى موضعة السؤال المعرفي وتحيينه في خضم متعلقاته الراهنة، لا سيما في نقطة الارتكاز التي تتمحور حولها حقول المعارف الدينية وفلسفة الأخلاق والتنظيرات السياسية.

وتتوخى المجلة، من وراء ذلك، التركيز على نقطة التقاطع والارتكاز بين هذه الحقول المفعمة بإشكاليات جمة، والإسهام في الوصول إلى رصد ومعاينة أزمات الوعي العربي الإسلامي ومستتبعاتها وتفاعلاتها في الفكر والواقع، وذلك على مستوى الحاضر الراهن أفقياً دون إغفال العمق العمودي التراكمي لعلاقة الحاضر بالماضي والمستقبل، إذ يظل الاستشراف والتسبيق الإبداعي غايتين مأمولتين من وراء ذلك كله.

وفي هذا الأفق، يقع التعويل على المعرفة كـ"باب" ومدخل للفهم والتفاهم والتواصل والتبادل، كما يتمحور الرهان على تكثيف السجال المنفتح بين مجاميع "ألباب" الأفراد وعقولهم المتعددة، باعتبار أن العقلانية العربية المنشودة لا يمكن الوصول إليها إلا عبر سكة التواصل الحر والمتحرر من الأدلجة العمياء. وينبغي هنا التأكيد على أن الألباب المعنية هي مجاميع عقول الأفراد؛ كل الأفراد، ولا يقتصر التحديد، ههنا، على عقول النخب من الأنتلجنسيا العربية والإسلامية التي تفكر في معتزلاتها النخبوية، حتى وإن بدا من الظاهر أن اشتغالات المجلة تركز على المقاربات الأكاديمية البحتة، فإن المبتغى من وراء ذلك هو تفعيل السجال في الطوابق العلوية للعقل الثقافي المفكر والعالم نخبوياً، بغية تسريب مخرجاتها إلى المستويات الأخرى دونما وجود أي استبطان

مسبق لأية علاقة تفاضلية بين "النخبوي" والجماهيري المعمم، أو العلوي المتقدم "نظرياً" والواقعي السباق "عملياً". وعندما تتعلق حقول الدراسات التي تعنى بها المجلة بمسائل الدين والأخلاق والسياسة، فإننا نتطلع من خلال ذلك إلى أن يكون السجال، الذي ستفتح المجلة أبوابها له، بمثابة كوة في جدار التخندق الأيديولوجي العربي القاتل، فلربما تتحول هذه الكوة إلى باب يضاف إلى أبواب كثيرة أخرى تشرع مصاريعها على عقل الإنسان العربي والمسلم، لتحقن ضميره ووجدانه وعقله بالمعرفة الحرة حتى يعانق ذاته على صعيد إنسانوي عالمي منفتح، يجعله لائقاً بالحضور كند وشريك كوني لائق ولبق.

وانطلاقاً من ذلك ثمة رسالة إنسانوية تتوخى السعي إلى تحفيز تسامي الضمير الإنسانوي الحي، والوعي الحقاني بالإنسان في كليته أولاً، وفي سياقيته العربية والإسلامية ثانياً، وهذا الضمير وذلك الوعي لا ينشآن إلا في أفق تداولي تواصلي تأويلي، لا ينغلق ولا ينزلق إلى الترفع المعرفي والتعالي العرقي أو الديني أو السياسي، سواء على الصعيد الثقافي الداخلي، أو الصعيد البيْنثقافي، أو الصعيد الكوني اللامحدود بحدود هوياتية أو ثقافية جوهرانية. وأفق كهذا لا طائلة من ولوج بابه إلا إذا اشترطنا على أنفسنا الالتزام بأخلاقيات المعرفة والتعارف والاعتراف، وبممارسة التصعيد الحر في تفتيق آفاق الفكر والواقع عبر تدويم النقد الاسترجاعي لكل ما هو ذاتي، وعبر الإبداع التجاوزي لكل السقوف المفترضة، أو المفروضة خارج إطار التفكير والاختيار الحر.

ومن هنا، فإن الرهان على تحرير المعرفة، أو بالأحرى التحرير بالمعرفة، يتأتى من كونها بوابة الإنسان الأولى في تطويع ومغالبة وجوده نظرياً من جهة، ومن كونها مدخل الصدق إلى تسكين إلحاحات معاشه عملانياً من جهة أخرى. ومن هنا، تراهن المجلة، بجهدها المتواضع، على تأسيس وعي بدور المعرفة التي تتبلور بالتصادي المستدام مع المشترك الإنساني دون أية عوائق فئوية أو جهوية أو دوغمائية؛ فالمعرفة هي مجال التقابل والتعارف والاعتراف الإنساني الأول، وبها مناط الخلاص الكوني من الانتحار الاختياري عبر التجاهل والانغلاق واللاتسامح، وهي الباب الكبير الذي من شأنه أن يساعد - قبل أي شيء آخر- في تجاوز مضايق الإنسان الوجودية والواقعية، ولا يتأتى ذلك الوعي، ومن ثم التجاوز، إلا بالمعرفة كدراسة متمفصلة مع المجهودات النظرية المتعددة في أفقها ومنسوبها الكوني الفسيح، وهذا يستدعي أولاً انفتاح الدرس المعرفي العربي والإسلامي على كل ما يمكّنه من الرصد الدؤوب لما هو موجود من مطارحات فكرية على المستوى العالمي، كما يستدعي ثانياً ألا تكف الجهود المعرفية عن ممارسة البحث النظري المشتبك مع أشواق الإنسان وانشغالاته في واقعه المعيش؛ أي ممارسة النظر والتنظير بمحاذاة استدعاء الواقع مع مراعاة علاقة التأثير والتأثر بين المعارف النظرية ومعطيات الواقع القارة وإزاحاته المتبدّلة.



# دراسات وأبحاث

# الأسس الدينية والفلسفية للقيم الأخلاقية

فهمي جدعان*

**ملخص**

**ما الذي يؤسس القول إن هذه القيمة الأخلاقية خير أو شر؟ هذه المسألة تثور اليوم، وتشخص في أمرها رؤيتان متقابلتان مترافقتان: الأولى تنسب نفسها إلى العقل والعقلانية وتؤسس الأخلاق على العقل؛ وتجعله مسوغاً للإلزام الأخلاقي الكوني ويمثلها الفيلسوف عادل ضاهر. والثانية تجعل الدين أو الوحي أساساً للأخلاق، ومسوغاً للإلزام الأخلاقي عند المؤمنين، ويمثلها الفيلسوف طه عبدالرحمن.**

**ومن أجل استكمال المشهد، ترى هذه الدراسة أن هاتين الرؤيتين في شأن الأساس الذي تستند إليه القيم الأخلاقية لا تستنفدان جميع المواقف المتعلقة بالمسألة؛ لأن ثمة وجوهاً أخرى من النظر تشخص في مواقف أخرى لا تشتق الأخلاق من العقل، ولا تشتقها من الدين، وإنما تردها إلى منابع أخرى، إما طبيعية، وإما ذاتية.**

**وترى الدراسة أن القيم العليا التي يتبيّنها العقل ويكشف عنها في مطلق الوجود، توافق القيم الأخلاقية التي يحددها الدين.**

في محاورة (أوطيفرون Euthyphron) لأفلاطون، يلتقي سقراط بأوطيفرون في دار القضاء، فيسأله عن السبب الذي من أجله هو، مثله، أتٍ إلى هذا المكان، فيجيبه بأن غرضه إقامة دعوى "الفجور" في حق أبيه - الطاعن في السن- الذي اقترف جريمة قتل غلامٍ عنده. تستبد بسقراط الدهشة ويطلب من أوطيفرون تفسيراً لما هو مقدم عليه، فيقول إنه يفعل ذلك استجابة لآمر "التقوى" أو "المقدس". ويكون بينهما، على وجه الخصوص، هذا الحوار:

سقراط: ما قولنا في التقيّ، يا عزيزي أوطيفرون، ألا تحبه الآلهة جميعاً؟
أوطيفرون: بكل تأكيد
سقراط: وهل هي تحبه لأنه تقيّ أم لسبب آخر؟
أوطيفرون: إنها تحبه لسبب واحد، هو أنه تقيّ
سقراط: فهي إذن تحبه لأنه تقيّ، لكنه ليس تقياً لأنها تحبه

---

*مفكر عربي وأستاذ جامعي

ويستمر الحوار وينصرم بدون أن يفضي إلى نتيجة قاطعة.

(Euthpron, in. Œuvres complètes de Platon, traduites par Emile Chambry).

تحول هذا الحوار في تاريخ الفكر الفلسفي والديني إلى ما يسمى (إحراج أوطيفرون). وترددت أصداؤه لدى توما الأكويني وكانت وبرتراند رسل وهابرماس وكثيرين آخرين. وفي الإسلام أيضاً تقابل عنده "النقليون" من (أصحاب الحديث) و (الأشاعرة) من طرف و"العقليون" من المعتزلة، من طرف. وصِيغَ "الإحراج" في هذه الأوساط جميعاً على النحو التالي:

هل يكون فعلٌ ما خيراً أو حسناً لأن الله يأمر به؟

أم هل أن الله يأمر به لأنه خيّر أو حسن في ذاته؟

ويتعلق بهذا السؤال إحراج آخر :

هل يمكن أن يكون الفعل الفاجر تقياً/ أو الفعل القبيح حسناً/ إذا أخبر الله بذلك؟ أو أن يكون الفعل الحسن قبيحاً إن أخبر الله بذلك؟

وبتعبير آخر: ما الذي يؤسس القول إن هذه القيمة الأخلاقية خير أو شر؟ العقل (الإنساني) أم الدين (أو الله)؟

تثور المسألة اليوم أيضاً، في فكرنا العربي والإسلامي، وفي الفكر الغربي أيضاً. وتشخص في أمرها رؤيتان متقابلتان مترافقتان:

**الأولى:** الرؤية التي تنسب نفسها إلى العقل والعقلانية وتؤسس الأخلاق على العقل؛ وتجعله مسوغاً للإلزام الأخلاقي الكوني؛

**والثانية:** الرؤية التي تجعل الدين أو الوحي أساساً للأخلاق، ومسوغاً للإلزام الأخلاقي عند المؤمنين. ويلحق بهذين الوجهين من النظر تقرير مطابقة الأخلاق للدين عند فريق، وتقرير "التمايز" والتقابل التام بين الاثنين عند فريق آخر.

سألخص في مراجعة المشكل في حدود هاجسه العربي والإسلامي، لكنني لن أتجاهل ما يتعلق به عند فلاسفة الغرب المحدثين. وسأكتفي من مفكرينا بمثلين دالّين، أحدهما يدافع عن الأساس العقلاني للأخلاق، والآخر يدافع عن الأساس الديني له. عادل ضاهر، وطه عبد الرحمن. ثم أقول قولي، لكنني قبل ذلك، ومن أجل استكمال المشهد، سأقول إن هاتين الرؤيتين في شأن الأساس الذي تستند إليه القيم الأخلاقية لا تستنفدان جميع المواقف المتعلقة بالمسألة؛ لأن ثمة وجوهاً أخرى من النظر تشخص في مواقف أخرى لا تشتق الأخلاق من العقل، ولا تشتقها من الدين، وإنما تردها إلى منابع أخرى، إما طبيعية، وإما ذاتية. ذاتية كالإرداة والرغبة والشهوة؛ أو طبيعية كتلك التي تدافع عنها الفلسفة الطبيعية الواقعية، التي يذهب الآخذون بها إلى أن القيم الأخلاقية

محايثة أصلاً للوجود، قائمة فيه بالطبع أو بالطبيعة، وفي اصطلاح بعضهم: مغروزة في الوجود. وليس يبعد عن هذه النظرة مذهب القائلين، وفق رؤية دينية، بـ"الفطرة"، أو بـ"حال الطبيعة" وفق فلسفة إنسانية رومانسية كتلك التي عبر عنها جان جاك روسو. وكذلك يمكن أن يلحق بهذه الفهوم نظرة الفلاسفة القائلين بـ"الحس الأخلاقي"، الوجداني، الطبيعي، الذي يتكلم عنه، وعلى وجه الخصوص، ديفيد هيوم، الذي يميز بين الأحكام الوجودية وبين الأحكام المعيارية، ويربط النظر إلى العقل بهذا التميز، حيث يؤكد أن العقل يُعنى بما هو كائن لا بما يجب أن يكون. وما يجب أن يكون هو حقل "مملكة الغايات" أي الأخلاق. أما العقل فإنه يقرر الوسائل لا الغايات، أي أنه ينحصر في الكشف عن الوسائل الجديرة بتحقيق الغايات التي تتعلق موضوعاتها بالإرداة على وجه التحديد، فضلاً عن أنه لا يملك القوة الدافعة إلى الفعل. ومحصل ذلك أن الحكم الخلقي لا يقوم على العقل، وأنه لا أساس عقلانياً للأحكام الأخلاقية[1].

لنرجع إلى الرؤيتين المركزيتين اللتين هما النظر والجدل في أمر تأسيس الأحكام الأخلاقية: الرؤية العقلية، والرؤية الدينية.

في مقدمة ما يشخص للنظر، حين يتعلق الأمر بالمنظور العقلاني، هو أن نسأل عن معنى العقل. هذا أمر ضروري، لأن أصحاب هذا المذهب يشددون على قضية مركزية هي "أسبقية العقل على النقل"، وبالتالي الدفاع عن قضية اشتقاق الأحكام الأخلاقية من العقل وتقرير الإلزام الخلقي بالرد إلى العقل.

ليس سراً أن مفهوم العقل مفهوم غامض، مشكل، لا اتفاق حوله ولا إجماع. وما زال الخلاف والاختلاف قائماً في الغرب نفسه حول معنى العقل وحول ما إذا كان العقل ملكة نظرية إداركية فحسب، أم أن له وظيفه معيارية. ومعلوم اليوم في إطار مرحلة (ما بعد الحداثة) التي يمر بها الغرب أن "السرديات الكبرى" - كالتقدم والعقل والعلم ... - قد أصيبت في الصميم واشتد التخلي والعزوف عنها. وأطروحة "أوليّة العقل" التي أخذ بها مفكرو عصر التنوير، وكانت تمثل بداهة من بداهات ذلك العصر والقرون التي تلت، هي الآن موضع مراجعة نقدية جذرية لدى مفكرين كجاك دريدا وريتشارد رورتي وجملة فلاسفة التأويل، فضلاً عن الفلاسفة الوجوديين.

لكن ما هو المفهوم الكلاسيكي، أو التقليدي للعقل؟ وبخاصة ذاك الذي نجده عند "العقلانيين الكلاسيكيين": أرسطو قديماً، وديكارت حديثاً. أما العقل عند أرسطو فهو قوة في النفس الإنسانية،

1 ـ عادل ضاهر، نقد الفلسفة الغربية - الأخلاق والعقل، دار الشروق، عمّان، 1990 ص20

مُجرَّدة ومُجرِّدة، مستعدة لقبول صور المعقولات من الموجودات الحسية وتحويلها من معقولات بالقوة إلى معقولات بالفعل هي موضوعات المعرفة، أي أنه قوة نظرية معدَّة لإدارك ماهيات الموجودات وصورها، وقادرة على الاستنباط والمحاكمة والمقايسة والتسويغ والتحليل والتركيب والبرهان. لكنه لا يتمتع بميزة الفاعلية، أو بأن يكون فعلاً من الأفعال الإنسانية، أو مبدأ لأحكام معيارية. وهذا يعني أن العقل يُعنى بما يكون، لا بما يجب أو ينبغي، وأن وظيفته إدراكية معرفية على وجه التحديد.

ويتحرك الفكر الديكارتي في الأفق نفسه على وجه التقريب، إذ يرى ديكارت أن العقل ملكة تمكّن الإنسان من أن يدرك أو يعرف حقائق من نوع معين على نحو مباشر (غير استدلالي)، أي أنه ملكة استنباط لا ملكة استدلال، وأنه يستند ابتداءً إلى أداة في المعرفة المباشرة هي الحدس، منه تستنبط جملة المعارف الممكنة في العالم الخارجي أو في الوجود الذاتي. والذي يترتب على ذلك أن كل ما لا يمكن حدسه أو ما لا يمكن استنباطه مما نحدسه لا يمكن أن يكون ذا شأن عقلي.

والسؤال الكبير الذي يثور هنا هو التالي: هل العقل قوة فاعلة قادرة على دفع الإنسان إلى الفعل؟ أم أنه ليس كذلك؟ ويلحق بذلك: هل من وظائف العقل أن يقرر الغايات التي ينبغي تحقيقها في الحقل الأخلاقي العملي، أم أن وظيفته تنحصر في تقرير الوسائل المناسبة لتحقيق غايات اختيرت على أساس عقلي، كالإرادة أو الشهوة أو العاطفة أو المزاج الاجتماعي؟

يتفق القديس أوغسطين وتوما الأكويني وديفيد هيوم وعادل ضاهر وسواهم، على أن العقل النظري لا يملك القوة على الدفع إلى الفعل، أي إلى ممارسة الأفعال الأخلاقية، ويؤكدون أن العقل النظري ينحصر في المعرفة والإدراك والاستدلال فحسب. وذلك خلافاً لفلاسفة يتقدمهم سقراط القائل إن العلم بالفضيلة، يقتضي بالضرورة العمل بها وممارستها. وبكلمة، مثلما يؤكد عادل ضاهر، المعارف والاعتقادات هي المادة الأساسية للعقل النظري، أما الغايات التي ينبغي تحقيقها في حقل العمل فترتبط بعقل آخر قادر على تسويغ وإنفاذ الأفعال الأخلاقية والاختيارات والقرارات والغايات والمقاصد. هذا العقل العملي، الذي لا ينفصل فيه العقل عن الفعل[1]. ذلك أيضاً ما يذهب إليه طه عبد الرحمن برغم التضاد المذهبي بينه وبين عادل ضاهر، إذ هو صريح في القول إن العقل النظري لا يمكن فصله عن الفعل[2]. هو يسلّم بالعقلانية المجردة، أي النظرية الخالصة، لكنه يؤكد أنها قاصرة، وأنه ينبغي تعزيزها بما يسميه "العقلانية المسدَّدة". وهو يعرّف العقل المسدَّد بأنه "العقل الذي اهتدى إلى معرفة المقاصد النافعة" التي هي عنده المعاني الثابتة

1 ـ عادل ضاهر، أولية العقل، ط 1، دار أمواج للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2001 ، ص34

2 ـ طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2000 ص63

التي تنبني عليها تكاليف الدين. وعنده أن الخروج من العقلانية المجردة العارية من منافع المقاصد والقاصرة، يتم بالتوسل بالقيم العملية؛ أي أن العقل العملي هو الذي يصبح أساساً للقيم الأخلاقية والأفعال الأخلاقية[1]، وذلك على وجه التحديد، لكن على خلاف جوهري في المذهب، هو ما عُرف عن التقليد الكانتي وما شدد عليه عادل ضاهر.

## لكن ما هو العقل العملي هذا؟

إنه عقل، أو قوة إدراكية قادرة على تسويغ الأفعال والاختيارات والمقاصد والغايات والقرارات. أي أنه عقل لا ينفصل عن الفعل؛ لأن العقلانية، وفق هذا المنظور ليست مجرد عقلانية أداتية أو وسائلية، إذ تتجاوز التفكير في كيفية تقرير الوسائل الضرورية لتحقيق غايات معينة، والذي يتميز بالعقلانية معنيّ بتقرير الغايات مثلما هو معنيّ بتقرير الوسائل. وتقرير الغايات ليس منبتّ الصلة عن الشروط البيولوجية وعن التنشئة الاجتماعية، إذ الحاصل الأخير للتنشئة الاجتماعية كائن عقلاني يرتبط النظري عنده بالعملي، أي العقلاني غير التقويمي بالعقلاني التقويمي. لذا لا يجوز تجريد العقل من الوظيفة المعيارية، أي الأخلاقية.

لكن هذا العقل عند عادل ضاهر ليس ذا علاقة عضوية بالدين، وإنما هو مرتبط، مثلما مرّ، بالشروط البيولوجية والشروط الاجتماعية التي تدفع إلى الفعل في المجال العملي. أما عند طه عبد الرحمن وأصحاب المنظور الديني فإن العقلانية - في صيغتها "المسدَّدة"- لا في صيغتها المجردة هي "خاصية الفعل الإنساني الذي يقوم في طلب تحقيق مقاصد معينة نافعة بوسائل معينة" وفي صيغتها "المؤيّدة" طاعة في العبادة واشتغال بالله وطاعة في المعاملة وتعامل مع الله، وهي "خاصية الفعل الإنساني الذي يقوم في طلب تحقيق مقاصد نافعة بوسائل ناجعة"، في حدود الجمع بين نفع المقاصد في ثباتها وشموليتها وبين نجوع الوسائل في تغيّرها وخصوصيتها، بدوام "الاشتغال بالله والتغلغل فيه"[2]. ومع ذلك فإن ما يذهب إليه طه عبد الرحمن هنا لا يمكن أن ينتسب إلى أي مذهب عقلاني حقيقي، أعني أن جميع "العقلانيين" الذين يتمسكون باستقلال العقل الإنساني لا يمكن أن يسلموا له برد العقل إلى الدين أو إلى التدين. لأن "العقلي" يظل "إنسانياً" في المقام الأول والنهائي، أما الديني فيظل إلهياً أولاً وآخراً، وإحراج أوطيفرون يظل قائماً.

محَصّل القول في هذه المسألة إن التصور الأرسطي والديكارتي الذي يجعل من العقل قوة إدراكية نظرية خالصة وظيفتها الأساسية "تعيين الحقائق الضرورية القبلية التي لا تحتاج إلى رهان، ومن ثم

---

3 ـ سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، ص68 وما بعدها

1ـ المصدر نفسه، ص75

استنباط ما يمكن استنباطه منها" هو عقل مجرد من أي وظيفة معيارية جوهرية، أي أنه لا يملك أن يكون أساساً تشتق منه الأحكام الخلقية، لأنه متعلق جوهرياً بما هو واقع، لا بما هو مرغوب فيه أو مطلوب معيارياً، أي أنه يتعلق بالوجود لا بالوجوب. أما العقل العملي أو التقويمي أو المعياري- أو الأخلاقي - فإنه قوة في الإنسان تتعلق قبل كل شيء آخر بالرغبة والإرادة والقرارات والأعمال القصدية التي هي دوافع ورغبات توجّه الفاعل إلى الفعل، ولا تنفصل عن الشروط البيولوجية والاجتماعية التي توجه إلى الفعل وتحكم طبيعة الفعل الذي يوصف بأنه أخلاقي أو غير أخلاقي، حيث تختلط في فضائه الأفعال التي يقتضيها الواجب والأفعال التي تتدخل فيها المصلحة الذاتية وقد تتناقض مع ما يتطلب الواجب. أي أن مجال العقل العملي هو مجال تتقابل فيه وتتشابك وتتعارض وتتوافق: الرغبات والمنافع والواجبات والاعتبارات الفردية الاجتماعية.

في المشكل الذي نحن في قبالته، أعني الأساس العقلي للأخلاق والأساس الديني للأخلاق، وفي ضوء هذا التمايز بين ما يسمى العقل النظري والعقلانية النظرية، وبين ما يسمى العقل العملي والعقلانية المعيارية، وفي حدود مبدأ "الإلزام الأخلاقي" الذي تفترضه الأفعال الأخلاقية، سواء أكان الأصل هو العقل أو الدين، ما الذي لي أن أعتبره الأقوم والأجدر بأن يكون موضوع اعتقاد أو تصديق؟

في تراثنا الإسلامي تقابل النقليون والعقليون عند هذا المشكل. أكد النقليون أن (النص) - الديني - هو الحاكم والأساس المقوّم للقيم والمبدأ القاطع للإلزام الخلقي، وأنه لا أساس سواه، فما أخبر به النص هو الخير أو الشر، الحسن أو القبيح. وقد ترتب على ذلك، منطقياً، أن الله لو أخبر بأن يكون ما اعتُبر "منكراً" أمراً حسناً - أو العكس- لكان الأمر مقضيّاً على هذا النحو. وبكل تأكيد سيضيق مجال "العالم الأخلاقي" حينذاك لدى من لا يأخذون بأصول القياس والإجماع والاستصحاب والمصالح المرسلة، وغير ذلك مما أصَّله بعض أصحاب المذاهب الفقهية، ومما يوسّع على الناس في دينهم ودنياهم. ومع أن هؤلاء جميعاً لا يشعرون بالغبطة لما ذهب إليه العقليون - وبخاصة المعتزلة منهم- في وضع "النظر العقلي" - أي العقلانية النظرية- منهجاً في النظر وفي تحديد الحسن والقبيح من حيث إنهما ذاتيان في الموجودات يستطيع العقل النظري الإنساني الكشف عنهما وتبينهما قبل ورود الشرع بهما وأن الشرع يأتي ويعززها، إلا أن الحق الذي ينبغي أن يقال هو أن هؤلاء وأولئك - أعني أصحاب العقل وأصحاب المذاهب الفقهية "المنفتحة"- يشتركون في فضيلة جوهرية هي الرغبة والإرادة في الخروج من الرؤية الدينية التي تقف عند حدود ما يحلو لي أن أسميه "الإنسان الديني" إلى رؤية دينية إنسانية منفتحة همها الإنسان بإطلاق. وحين أقول الرغبة والإرادة فإني أحشر في الرؤية هذه العقليين و"النقليين المنفتحين" في القاطرة نفسها. وقد يقال لي هنا: لكن المعتزلة لا يسلمون إلا بالعقل أساساً لما هو خلقي أو غير خلقي، وجوابي هو

أنهم يثبتون إلى جانب ذلك أن (النص) يأتي ليعزز ما يعقله العقل النظري، وأن العقل نفسه هبة إلهية للإنسان وليس "هبة طبيعية"، أي أن الله خالقه وطابعه، لا الطبيعة أو الوجود، وفق المنظور "الدهري". وأنا سأحدث، من بعد، تطويراً أساسياً في هذه الرؤية لأقول إن العقل النظري - الذي لا يملك قوة الدفع إلى الفعل- يجد في العقل العملي الديني، أي في الوحي ومتعلقاته من الثواب والعقاب الأخرويين، متمّماً له ومسوغاً موضوعياً- وذاتياً في آن واحد للإلزام الأخلاقي.

لأنظر الآن في مدى قوة الفهوم التي لا تجعل الأساس الأخلاقي لا في الدين ولا في العقل، ولأقف منها بشكل خاص على المنظورات: "الطبيعيّ" والإرادي، والاجتماعي، والنفعي، إذ هي الأبرز والأكثر تداولاً في الفضاءات الفلسفية.

يقول "الطبيعيون" - وهم يتعللون أيضاً بالعقل- إن "الأخلاقي" حاضر، موجود، مغروز في الوجود نفسه، وأن الإنسان يكتشفه بعقله. ويضيفون إلى ذلك القول إن هذه الحالة "الغريزية" أو "الطبيعية"- أو "الفطرة" أيضاً - تفرض أو تلزم بالضرورة، لأنها طبيعية بأن تخضع لأحكام القيم التي تصدر عنها. لكن إذا اقترن بهذه الرؤية القول بدهرية الطبيعة والوجود، ما الذي سيلزمني بأن أتحول من معرفة هذه القيم إلى العمل بها؟ وما الذي أستطيع أن أتوسل به لدحض دعوى السوفسطائيين، من أمثال كاليكليس ونزازيماخوس.. وهوبز أيضاً، القائلين بسلطان الجور والظلم وغياب العدالة في الوجود؟ وحتى القائلون بنظرية "الفطرة" ماهي قيمة هذه الفطرة إن لم تكن مقترنة بإيمان ديني من نوع خاص؟

ويقول "الإراديون" إن الأفعال الأخلاقية تجسيد لرغباتنا وإراداتنا، من هذه الإرادات والرغبات تكتسب القيم دلالتها الأخلاقية. لكن كيف يتأتى لنا أن نقيم أخلاقاً كلية، عامة، شاملة، كونية، إذا ما تعلق الأمر برغبات وإرادات متفاوتة، متباينة، متعارضة، متضادة ..؟ ألا تكون النسبية هي النتيجة الحتمية لهذه المذاهب؟ وألا تقترن النسبية هنا بنزعة "ذاتانية" تنهض في وجه "الاجتماعي" و "الأخلاقي الكلي"، أي عدمية؟

## قوة المجتمع وسلطته

وليس سراً أن إحدى النظريات الفلسفية في "الإلزام الأخلاقي" تؤكد، منذ إميل دوركهايم، أن قوة المجتمع وسلطته وأحكامه ومنطقه الإطلاقي القسري هي التي تؤسس القيم الأخلاقية في المجتمع. لا شك في أن للمجتمع أحكامه القهرية الاستبدادية القسرية، لكن المجتمع يمثل ثقافة محدودة، وحاله في ذلك حال ثقافات أخرى مباينة بقدر هزيل أو بقدر عظيم. ويترتب على ذلك

ما يترتب على النظرية الإرادية من نتائج "النسبية" الأخلاقية، وبالتالي "العدمية" المعرفية.

وتبقى الرؤية "النفعية" التي تعتبر أقوى النظريات الأخلاقية منذ السوفسطائيين إلى أيامنا هذه التي تحكمها السوق الاقتصادية الحرة والعولمة النفعية الشرسة. والقيمة العليا هنا هي المنفعة التي تملك فعلاً عند صاحبها قوة إلزام خارقة. في وجه هذه الفلسفة قامت الفلسفة الأخلاقية الكانتية، فلسفة الواجب، وهي، أي النفعية، فضلاً عن مضادتها لما يقتضيه الإلزام العقلي الأخلاقي الشمولي، تنحدر إلى نظرية النسبية والفردانية وفي خرق قيمة العدالة على ما نجده في الليبرالية الجديدة.

نعود الآن لبؤرة الإشكال المركزية وإلى التقابل بين المنظور العقلي وبين المنظور الديني، ونسأل قبل كل شيء آخر عن العلاقة بين الديني وبين الأخلاقي، مستحضرين السؤال: هل يرتد الديني إلى الأخلاقي، أو الأخلاقي إلى الديني؟ بتعبير آخر: هل حقل الدين هو نفسه حقل الأخلاق، أم أن كلا منهما يستقل بحقله الخاص؟

يؤكد القائلون بأولية العقل أن العقل سابق على الدين وأن له حقله الخاص، وهم بالتالي يدافعون عن التمييز القاطع بين "الأخلاقي" وبين "الديني"، بمعنى أننا لا نستطيع التوحيد بين الحقلين، وأن نشتق الأخلاقي من الديني، على ما يذهب إليه القائلون بأولية الديني وبأن الأخلاقي والديني متمايزان. وهذا ما يجعل فيلسوفاً كعادل ضاهر يؤكد أن الأخلاقي غير قابل للاشتقاق من الديني، وأنه يتعلق بالإنسان في وجوده البيولوجي والاجتماعي، بينما يؤكد آخر، كطه عبد الرحمن، بأنه لا أخلاق بلا دين، ولا دين بلا أخلاق.

ومن وجه آخر، تتقابل هنا، على سبيل الترافع، القضية التي يقول أصحابها إنه لمّا كان العقلي يتعلق بالوجود، بينما يتعلق الأخلاقي بالوجوب، فإننا لا نستطيع أن ننتقل مما هو كائن إلى ما ينبغي أن يكون، أي أن ما هو عقلي لا يملك أن يفرض الفعل الأخلاقي، لأن كلاً منهما يتعلق بحقل مباين للآخر، الأول حقل الوجود والثاني حقل الأخلاق، الأول حقل النظر والثاني حقل العمل المعياري، أي الفعل الذي تؤسسه معايير أخلاقية أو قيمية. وباعتبار آخر، يتعين أن نلاحظ أيضاً أننا حتى في الحالات التي يأخذ فيها العقليون المعياريون برد المنظور الأخلاقي إلى المنظور العقلي، فإنهم يعترفون بأنهم لا يضمنون، بصورة مطلقة، وجود تطابق تام ودائم بين ما تقتضيه الاعتبارات الخلقية المطلقة أو "الشاملة" وبين ما يقتضيه العقل، إذ إن تعارضاً أو تضاداً يمكن أن يحدث بين ما يقتضيه الواجب الأخلاقي المشتق من العقل وبين المصلحة الذاتية، بحيث يجوز أحياناً التخلي عن المقتضيات الخلقية والاستجابة لدواعي المصلحة الذاتية. وهو ما يأباه المنظور الكانتي* بإطلاق.

يلخص عادل ضاهر هذه الأطروحة بالقول إن الفرد لا بد له أن يرى بعقله (أي عندما تتوافر له المعلومات المطلوبة عن طبيعة الحياة الاجتماعية، وعن معنى الأخلاق وما تقتضيه على صعيد السلوك)، إن هناك اعتبارات تفوق كل اعتبارات أخرى من الضروري أن يأخذ الأفراد بها في سلوكهم وهي الاعتبارات التي يملكها المنظور الخلقي، بما هو منظور واحد للجميع[1]، وهذه العبارة الأخيرة كانتية. ثم يضيف: "القول إن للأخلاق أساساً عقلانياً بهذا المعنى لا يعني بالضرورة أن الفرد لا بد له أن يرى بعقله، في كل حالة من الحالات التي يمتلك فيها المعلومات اللازمة، إنّ تقيده بالاعتبارات الخلقية هو أمر لازم (...) وهذا هو في أساس قولنا إنه لا يمكننا أن نضمن بصورة مطلقة وجود تطابق تام ودائم بين ما تقتضيه الاعتبارات الأخلاقية وما يقتضيه العقل". و"من هو مجرد كائن عقلاني لن يتورع عن العمل بمقتضى الاعتبارات النابعة من المصلحة الشخصية في حال تعارض الأخيرة مع الاعتبارات الأخلاقية، إذا كان يعتقد أن هذا سيكفل له أفضل النتائج على المدى البعيد"[2].

والنتيجة التي أخلص أنا منها شخصياً هي أن "العقلانية المعيارية" تفتقر إلى توافر المبدأ أو العنصر أو الفاعل القطعي الذي يلزم الفرد بالقيام بالفعل الأخلاقي على الرغم من أن هذا العقل يرى ذلك.

هذه الحقيقة ليست جديدة، لأننا نعلم أن فلاسفة كباراً كالقديس أوغسطين والقديس توما الأكويني في المسيحية - وهم ممن أقر بالتمايز بين الحقل الديني والحقل الأخلاقي (العقلي)- قد أكدوا أن العقل لا يملك سلطة الإلزام الأخلاقي، وأنه يفتقر إلى القوة التي تدفع إلى الفعل الأخلاقي، أي إلى الانتقال والتحوّل من حقل النظر والوجود إلى حقل العمل والوجوب. ومع أن المعتزلة في الإسلام أكدوا أسبقية العقل على الوحي - بمعنى أن العقل يتبيّن حقيقة القيم الأخلاقية ثم يأتي الوحي ويعزز ذلك، أي يعزز العقل الذي هو عندهم بطبيعة الحال مِنّة إلهية- إلا أنهم حسب علمي لم يُبينوا عن حقيقة الانتقال من "التعقل" إلى "الفعل"، وفي اعتقادي أنهم ملزمون بالقول إن "الإيمان" هو الذي يضمن ذلك.

## استقلال الأخلاق عن الدين

لكن القصور الذي يطال الموقف "العقلاني العملي" من هذا الوجه يطال الموقف الذي يدافع أصحابه عن "تبعية الأخلاق للدين" ويرفضون استقلال الأخلاق عن الدين، ويزعمون أنه لا

---

*سيرد اسم الفيلسوف الألماني إيمانويل كانت في المجلة في وجوه متعددة، اعتماداً على تعدد الترجمات التي يتكئ عليها الباحثون، فمرة يرد «كانت» ومرة «كانط» ومرة «كنط» وسيتكرر الأمر ذاته، بدرجة أقل، مع أعلام آخرين. (المحرر)

1ـ عادل ضاهر، نقد الفلسفة الغربية - الأخلاق والعقل، دار الشروق، عمّان، 1990 ، ص40 ـ 41

2ـ عادل ضاهر، أولية العقل، ط 1 ، دار أمواج للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2001، ص52

أخلاق بلا دين ولا دين بلا أخلاق. وطه عبد الرحمن هو أبرز من يذهب هذا المذهب، إذ يختزل عقيدته في ذلك بالقول إنه "لا إنسان بلا أخلاق، ولا أخلاق بغير دين، ولا إنسان بغير دين"، ويضيف إلى ذلك القول إن المتخلق بأخلاق الدين هو الذي يرقى إلى مرتبة العقلانية الكاملة الضامنة للحياة الطبيعية والسعيدة.

أقدر كل التقدير هذه "الاعتقادات الإيمانية" الخالصة. لكنني للأسف الشديد أرى أنها بعيدة كل البعد عن الحقيقة وعن الواقع من وجه، وأنها تجسد "ذاتية" مفرطة وغلواً لا حد له من وجه آخر. لأن كل القرائن تشير إلى أن حشداً من "القيم الدينية" التي تنطوي عليها الديانات السماوية هي قيم متداولة أيضاً عند كثير من البشر الذين يصرّحون بأنهم بلا دين. وإذا كان حقاً أنه "لا إنسان بلا أخلاق" فإنه ليس حقاً أنه " لا أخلاق بلا دين" كما مرّ، وليس حقاً أنه "لا إنسان بغير دين" إلا إذا وسَّعنا بقدر عظيم جداً فهمنا للدين وتجاوزنا ما هو مُدرك منه في حدود ديانات الوحي.

على أننا لا نملك أن ننكر أن التخلق بأخلاق الدين، حين يكون هذا التخلق نقياً يفضي بصاحبه حقاً إلى حياة طبيعية سعيدة، هي حياة التقوى والصفاء الروحي والإيمان، وإن كان نعتها بالعقلانية الكاملة لا يخلو من "تزيّد" يدخل في باب المجاز.

إذا كانت العقلانية النظرية قاصرة عن تحويل الفاعل الأخلاقي من حالة "التعقل النظري" إلى حالة "التعقل الأخلاقية"، وإذا كانت "ارتهانية" الأخلاق بالدين غير واقعية وقاصرة في التفسير، فما هي العلاقة السديدة، في نظري، في أمر العقل والفعل الأخلاقي، من جهة الأسس القاعدية التي تحكم، عقلياً أو دينياً، القيم الأخلاقية؟

ليست المسألة عندي مسألة اختيار، وإنما هي مسألة ملاحظة للواقع واعتبار للتجربة، من وجه، ومسألة تصديق فلسفي من وجه آخر.

أما الواقع فيقول لي صراحة إن العقل النظري يملك أن يتبين حقائق الوجود الموضوعية، وأن يدرك حقيقة القيم المغروزة في هذا الوجود، وذلك بفضل ما يتمتع به من قوة الحدس الطبيعية التي يتمتع بها، أو بفضل قوة الإدراك النظرية التي هي خاصته الجوهرية. وفي اعتقادي أن هذه القيم المغروزة في الوجود ليست موجودة فيه "بالطبع"، أي من حيث هو حاصل عليها أو متوفر عليها بذاته، أو أنها مطبوعة فيه كلاحقة من لواحقه ومتعلق من متعلقاته الذاتية الطبيعية، وإنما هي مركوزة فيه على سبيل الإبداع والإيداع من جانب فاعل هذا الوجود أو خالقه، وذلك دفعاً

للفلسفة الدهرية. لكن هذه القيم الكبرى التي ينطوي عليها الوجود ويكتشفها الحدس أو العقل تظل، في حدود العقل النظري، قيماً بالقوة، أي أن فيها الاستعداد لأن تتحول إلى أفعال ممارسة. لكن العقل النظري الذي هو ذو طبيعة استدلالية أو استنباطية، استقرائية وبرهانية... إلخ.. لا يملك الكفاية والقوة على تحويل هذه القيم ونقلها من حالة القوة إلى حالة الفعل. بكلمة: العقل عاجز كلَ العجز عن دفع الفاعل الأخلاقي إلى أن يمارس الفعل الأخلاقي. وأنا هنا لا أتفق مع من يذهب إلى أن الفعل لا ينفصل عن العقل، وفي اعتقادي أن القول بقدرة العقل المعياري على تحقيق الفعل الأخلاقي، أي على نقل القيمة من القوة إلى الفعل، لا يؤدي إلا إلى النسبية الأخلاقية، إن لم أقل إلى الذاتانية الأخلاقية، لا إلى الأخلاق الكلية التي يُراد لها أن تكون مبدأ للفعل عند كل الناس.

## العقل الوجداني

ما الذي يأذن إذن بالقول، في ضوء عجز العقل النظري عن تحويل الفاعل الأخلاقي من مجرد المعرفة إلى واقع الممارسة، إن ثمة أساساً ما آخر هو القادر على تحقيق هذا التحول؟ الجواب: الأساس الديني، أعني الإيمان ومتعلقاته الشخصية والشاخصة في مبدأيْ الثواب والعقاب أو المحبة (الإلهية) هذا هو الأساس يشخص عندي بما هو أساس متمم للأساس العقلي الذي تنحصر دلالته في تبيّن القيم الأخلاقية والكشف عنها ومعرفتها وتحديدها، لكنه يعجز عن فرض الممارسة والفعل الأخلاقي، لأنه لا يملك قوة الإيمان المستندة إلى دواعي الرجاء والثواب، أو "المحبة الإلهية"، أو إلى بواعث الخوف والرهبة والعقاب، مما يلحق كله بعقل ثالث نسميه اليوم (العقل الوجداني).

معنى ذلك أن العقل النظري والعقل الوجداني- وفيه واقعة الإيمان- يتضافران: الأول في تحديد القيم الأخلاقية، والثاني في تحقيق هذه القيم في الواقع المشخص، ونقلها من عالم الوجود إلى عالم الوجوب المشخص.

يتعزز هذا التضافر، في اعتقادي، بأن القيم العليا التي يتبيّنها العقل ويكشف عنها في مطلق الوجود، توافق القيم الأخلاقية التي يحددها الدين، سواء أكان ذلك متعلقاً بما هو صريح في النصوص الدينية (الوحي)، أم منطوياً، بشكل أو بآخر، في ما أسميه "الأصول البذرية" القيمية الثاوية في هذه النصوص.

أما ما يمكن أن يعرض من قول أو أقوال أو اعتراضات أو ملاحظات أو نقود آتية من المنظورات النفعية أو الاجتماعية أو الذاتانية أو العدمية أو غير ذلك، فله شأن آخر ، ويتطلب متابعات أخرى ومراجعات خاصة ليس ههنا موضع الخوض فيها.

## مراجع وقراءات تسمح بالذهاب إلى مدى أبعد وإلى مزيد من التعمق:

### عربية:


- دراز، محمد عبد الله، دستور الأخلاق في القرآن - دراسة مقارنة للأخلاق النظرية في القرآن، (وهو ترجمة لأطروحته La morale du Coran، نقله إلى العربية وحققه عبد الصبور شاهين، مؤسسة الرسالة- بيروت- دار البحوث العلمية- الكويت 1973).
- عبد الرحمن، طه، سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2000.
- صبحي، أحمد محمود، الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي: العقليون والذوقيون أو النظر والعمل، دار المعارف، القاهرة.
- ضاهر، عادل، نقد الفلسفة الغربية - الأخلاق والعقل، دار الشروق، عمّان، 1990.
- ضاهر، عادل، أولية العقل، ط 1 ، دار أمواج للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2001


### غير عربية:


- Conches, M.: Le fondement de la morale, Ed.de Mégare, Paris, 1982.
- Fakhry, M.: Ethical Theories in Islam, Ed. Brill, Leiden, 1991.
- Hume, D.: Hume's Ethical Writings, Ed. Alasdair Macintyre, New York, Collier Books, 1965.
- Kant, I.: The Foundation of Metaphysics of Morals, Liberal Arts Press, New York, 1959.
- Critique de la raison pratique, Gallimard, Paris, 1985.
- Maritain, J.: La Philosophie morale, Gallimard, Paris, 1960.
- Platon, Œuvres complètes, traduites par Emile Chambry, Garnier frères, Paris, 2009.
- Quinn, P.L.: Divine Commands and Moral Requirements, Clarendon Press, Oxford, 1978,
- Rawls, J: Political Liberalism, Columbia University Press, New York, 1993.
- Vadet, J-G.: Les idées morales de l'Islam, P.U.F, Paris, 1995.





# الليبرالية السياسية في فلسفة جون رولز

عادل ضاهر*

**ملخص:**

**تحاول هذه الدراسة رصد محاولات الفيلسوف الأميركي جون رولز فيما خص تطويره تصوراً سياسياً للعدالة، ومحاولته تجنب الافتراضات الفلسفية التي أدت دوراً مهماً في كتابه "نظرية في العدالة"، وخصوصاً ما يتعلق منها بالتصور الكنطي للشخص. فأخذه ظاهرة التعددية في الاعتبار في "الليبرالية السياسية" جعل غرضه الأساس، تطوير تصور للعدالة محايد فلسفياً، لأن المطلوب هو خلق الشروط الضرورية لتحقيق إجماع متقاطع في مجتمع مخترق بالتعددية.**

**إن نظرية رولز في العدالة السياسية ما زالت، حتى اللحظة الحاضرة، تستأثر باهتمام الكثيرين من فلاسفة وعلماء السياسة، إضافة إلى علماء الاقتصاد وعلماء القانون. وهي، على أهميتها في ذاتها، تكتسب أهمية إضافية مستمدة من كونها تشكل للدارسين الخلفية الفكرية الضرورية لدراسة نظريته في العدالة السياسية التي طوّرها لاحقاً، والتي تشكل موضوع دراستي في هذا البحث.**

يحتل الفيلسوف الأميركي جون رولز (1921- 2002) John Rawls مركزاً فريداً في الفلسفة الأنجلو – أميركية. فمنذ صدور كتابه الفذ "نظرية في العدالة" في 1971، تحوّل الجدل على الساحة الفلسفية من التمحور حول نظرية المعرفة وفلسفة اللغة إلى التمحور حول القضايا الاجتماعية والسياسية التي أثارها كتابه، وصارت الفلسفة المعيارية تحتل مركز الصدارة في الفلسفة الغربية.

ما حاوله رولز في كتابه هذا، مستعيناً ليس فقط بأهم الأدوات المنهجية للفلسفة التحليلية، بل وأيضاً بأهم ما أنتجته العلوم الاجتماعية وبنظرية القرار الرياضية، هو توظيف نظرية العقد الاجتماعي الكلاسيكية على نحو جديد لتحقيق غرض جديد، ألا وهو إيجاد مبادىء لإعادة تشكيل المؤسسات الاجتماعية والسياسية على نحو منصف للجميع، وينال بالتالي موافقة الجميع. إنه يبدأ، في محاولته هذه، من وضع افتراضي دعاه بـ"الوضع الأصلي". يختلف هذا الوضع عن

*مفكر عربي مقيم في الولايات المتحدة الأميركية

الحالة الطبيعية الافتراضية في فلسفة هوبز في كونه لا يضم أفراداً أحراراً ومتساوين في القوة، بل يضم أفراداً متساوين في المعرفة أيضاً، شريطة حصر المعرفة في الأمور التي لها أهمية أخلاقية.

أما الأمور الأخرى التي لا أهمية أخلاقية لها، كمعرفة الشخص لمركزه الاجتماعي أو لمواهبه الطبيعية أو لقيمه وغاياته الخاصة أو لانتماءاته الطبقية والدينية والإثنية، فإنها توضع جانباً في الوضع الأصلي.

الأفراد مدعوون في هذا الوضع إلى التداول، وكأنهم يجهلون كل ما يتصل بالأمور الأخيرة، أي إلى التداول وراء ما دعاه رولز بـ"حجاب الجهل"، وإلا لا ضمان في أن تكون المبادىء التي يتعاقدون على الالتزام بها عادلة ومنصفة للجميع.

ما ينتج عن مداولات الفرقاء وراء حجاب الجهل هو بمثابة نظرية ليبرالية مساواتية في العدالة لا تجيز أية حالة لامساواة على المستوى الاجتماعي أو الاقتصادي، إلا إذا كانت ضرورية لتحقيق أكثر ما يمكن من النفع لمن يحتلون الوضع الأدنى في المجتمع.

إن هذه النظرية ما زالت، حتى اللحظة الحاضرة، تستأثر باهتمام الكثيرين من فلاسفة وعلماء السياسة، إضافة إلى علماء الاقتصاد وعلماء القانون. وهي، على أهميتها في ذاتها، تكتسب أهمية إضافية مستمدة من كونها تشكل للدارسين الخلفية الفكرية الضرورية لدراسة نظريته في العدالة السياسية التي طوّرها لاحقاً، والتي تشكل موضوع دراستي في هذا البحث.

لقد قصد رولز من نظريته في العدالة السياسية ليس فقط أن تكون متمّمة لنظريته في العدالة، بل معدلة أيضاً للأخيرة. فما الحاجة التي دعته إلى إعادة النظر في نظريته في العدالة؟ الجواب الذي نجده في كتابه الليبرالية السياسية، (رولز 1993) يتلخص في الآتي: في كتابه نظرية في العدالة لم يميز رولز بين العقائد الأخلاقية الشاملة والتصورات السياسية المستقلة للعدالة، الأمر الذي نتج عنه إغفال ظاهرة التعددية في المجتمعات الحديثة. وبما أن نظرية العدالة المطلوبة هي النظرية المناسبة لمجتمع تعددي، إذن وجد رولز أن من الضروري تطوير نظريته في العدالة على نحو يأخد التمييز المعني في الاعتبار. وهذا ما يفسّر لماذا هذا التمييز مركزي في الليبرالية السياسية. انطلاقاً من هذا التمييز، ينصرف رولز إلى تأسيس تصور سياسي للعدالة يتميز بسماتٍ ثلاثٍ. **أولاً**، هذا التصوّر هو تصوّر أخلاقي للبنية الأساسية للمجتمع، وليس تصوراً يطبق على جماعات داخل المجتمع. **ثانياً**، إنه لا يفترض أية عقيدة شاملة، بل يتفق مع عدد كبير من العقائد الشاملة، ما

دامت الأخيرة لا تتجاوز حدود المعقولية. **ثالثاً**، إنه تصور مستمد من أفكار كامنة في الثقافة السياسية العامة لمجتمع ديمقراطي.

من الملاحظ أن ما نجده في الليبرالية السياسية ليس تصوراً للعدالة مختلفاً عن التصور الذي نجده في نظرية العدالة. ما يختلف الآن هو أخذه ظاهرة التعددية في الاعتبار، حيث إنه في نظرية العدالة أغفل هذه الظاهرة في افتراضه أنه يمكن إلزام البشر بتبني تصوره للعدالة على أساس كونهم يتمسكون بالعقيدة الفلسفية الشاملة نفسها.

إن رولز يتجه نحو النظر إلى مبادئ العدالة وكأنها تأويل إجرائي لتصور "كنط" للاستقلالية الذاتية ولمبدأ الأمر المطلق. باختصار، إنه افترض موقفاً ديونطولوجياً في مجاليْ الأخلاق والسياسة، مهملاً واقعة كون الإجماع على موقف فلسفي كهذا شبه مستحيل. ولذلك انصرف رولز في الليبرالية السياسية إلى محورة تحليله على قضايا ذات أهمية للمجتمعات التعددية، مثل قضية الاستقرار، ومشروعية وعدالة المؤسسات السياسية، وكيف أن المؤسسات العامة لايمكن أن تقوم على اتفاق عام حول أية عقيدة شاملة، دينية أو فلسفية. ولذلك، السؤال المركزي لليبرالية السياسية هو التالي: كيف يمكن ضمان استقرار عدالة مجتمع مكون من أشخاص أحرار ومتساوين، وفي الوقت نفسه، منقسمين على بعضهم بعضا بسبب اعتقاداتهم الدينية أو الفلسفية أو الأخلاقية المتعارضة؟ أو، بصورة أخرى، وكما نقرأ في المقدمة :"كيف يمكن لأناس يتمسكون بقوة بعقائد شاملة ولكن متعارضة أن يتعايشوا، وأن يؤكدوا كلهم التصور السياسي لنظام دستوري؟ ماهي بنية أو مضمون التصور السياسي الذي يمكن أن يحظى بتأييد إجماع متقاطع كهذا؟" (المصدر نفسه، 18).

في طبعة منقحة لكتابه تعود إلى 1996، عدل رولز في وصفه للغرض المركزي من كتابه على نحو يأخذ في الاعتبار المعضلة التي لابد أن يواجهها المواطن في دولة ليبرالية، فيما لو كان ملتزماً بعقيدة شاملة معقولة ولكن متعارضة، في بعض جوانبها، مع الليبرالية. فليست كل العقائد الشاملة المعقولة عقائد ليبرالية. إذن، السؤال الذي لابد من التصدي له في هذه الحالة، هو التالي: هل يمكن للعقائد اللاليبرالية في توجهها أن تتفق مع تصور رولز لليبرالية السياسية؟ لا يكتفي رولز، كما سيتبين من خلال هذا الفصل، بأن يأتي قبول أصحاب هذه العقائد لتصوره نتيجة تسوية مؤقتة. الموقف الصحيح، في نظره، هو أن يؤيدوا هذا التصوّر باعتبارهم أطرافاً في إجماع متقاطع (رولز 1996، 39). فإذا كان المسيحي الأصولي، مثلاً، يرضى بالمؤسسات الليبرالية فقط لأنه لا يملك القوة الكافية لاستبدال نظام تيوقراطي أو لاعلماني بها، فإن رضاه هذا هو نوع من التسوية المؤقتة. وفي حالة كون موقف الأصولي مشتركاً بين عدد كبير من أعضاء المجتمع، فإن

النتيجة المترتبة على ذلك هي تعرض النظام الاجتماعي لعدم الاستقرار، خصوصاً وأن ميزان القوى السياسية معرّض للاختلال نتيجة تغير في نسبة القوة التي تمتلكها أية جماعة مقابل الجماعات الأخرى. وما يسعى رولز إلى تحقيقه في الليبرالية السياسية هو إعطاء صيغة للتصور السياسي للعدالة ليس باعتباره بديلاً لأية عقيدة شاملة معقولة، بل باعتباره تصوراً يمكن لأي شخص معقول تأييده، بغض النظر عن خلفيته الدينية أو الفلسفية أو الثقافية، أي بغض النظر عن العقيدة الشاملة التي يلتزم بها. ولتحقيق هذا الغرض، كما سنوضح، يلجأ رولز إلى عزل بعض القضايا السياسية وتزويدنا بمسوغات لها قائمة على ما يدعوه بـ "العقل العام"، مسوغات لا يمكن لأي شخص يتميز بالمعقولية الكافية سوى أن يؤيدها باعتباره طرفاً في إجماع متقاطع.

تطوير تصور سياسي للعدالة يقوم على العقل العام يستوجب المجيء بأفكار جديدة. هذه الأفكار، على وجه الخصوص، هي: أولاً، فكرة كون العدالة، باعتبارها إنصافاً، تجسّد نظرية مستقلة عن أية نظرية شاملة، فلسفية أو دينية، وتشكل، بالتالي، موضوعاً لإجماع متقاطع يضمن الاستقرار. ثانياً، فكرة كون التعددية البسيطة تتميز عن التعددية المعقولة وأن الإجماع المتقاطع لا يقوم خارج إطار عقائد شاملة تتميز بالمعقولية. وثالثاً، فكرة كون دمج تعليل أوفى للمعقول والعقلاني في التصور السياسي للعدالة يساهم في إظهار أسس الحق والعدالة في العقل العملي (رولز، 1993، 30).

يطور رولز في الليبرالية السياسية هذه الأفكار على نحو يبني كيفية تناسبها مع تصور سياسي للعدالة يمكن أن يشكل موضوعاً لإجماع متقاطع من قبل أعضاء مجتمع يتميزون بالمعقولية ولكن لا يتفقون في نظراتهم الشاملة. ولكن ما معنى أن نقول إنهم يتميزون بالمعقولية مقابل تميزهم أيضاً بالعقلانية؟

## المعقول والعقلي

يجاري رولز "كنط" في تمييزه بين العقلي والمعقول في سياق تمييز الأخير بين الأمر المطلق والأمر الشرطي، واعتباره الأمرَ المطلق ممثلاً للعقل العملي الخالص، والأمرَ الشرطي ممثلاً للعقل العملي التجريبي أو الوسائلي. ولكن رولز حصر مفهوم المعقولية على نحو بحيث لا يشتمل ما صدقه سوى على الحالات التي يكون للأفراد فيها استعداد للدخول في علاقات تعاونية مع الآخرين والتقيد بالشروط التي تخضع لها هذه العلاقات. إن السمة البارزة للمعقولية هي الاستعداد التام لدى المواطنين للنظر بعضهم إلى بعض على أنهم شركاء أحرار ومتساوون ولتقديم شروط منصفة للتعاون الاجتماعي والعمل بموجبها حتى عندما يكون ذلك في غير مصلحتهم الضيقة، شريطة أن يكون لدى الآخرين الاستعداد نفسه للتقيد بها (رولز 1996، 44). فلا يمكن، بحسب فهمه

للمعقولية، سوى أن يوافق المواطنون الذين يتّصفون بها على تبني معيار للتبادلية يتضمن أن ممارسة السلطة السياسية مشروعة فقط في حال كون الاعتبارات التي يلجأ إليها بعض المواطنين لدعم نشاطهم السياسي هي اعتبارات يمكن قبولها من قبل المواطنين الآخرين على أنها مسوّغة لهذا النشاط السياسي (المصدر نفسه، 46). إن هذا التصور للمعقولية يكمن في أساس قبول معيار التبادلية، في حين يشكل هذا المعيار بدوره أساس التصور الليبرالي للمشروعية السياسية (المصدر نفسه، 217). وهذا، من وجهة نظره، يبين أن استقرار النظام الليبرالي يحتاج إلى أكثر من تحقيق توازن في القوى بين الفئات المتنافسة.

لا مكان للتمييز بين العقلي والمعقول سوى ضمن إطار العقل العملي. فكيف يميز رولز بينهما ضمن هذا الإطار؟ أول ما نلاحظه هنا هو أنه ينظر إلى الأفعال العقلية أو العقلانية، بالمقارنة مع الأفعال المعقولة، على أنها ليست هي منفذنا إلى المجال العام، وإن كانت قد تؤثر فيه، بينما الأفعال المعقولة وحدها هي هذا المنفذ. والأكثر من ذلك، إن انتفاء المعقولية هو بمثابة انتفاء المجال العام. فالمعقولية تؤسس المجال العام لأنها طريقنا الوحيد إلى عالم الآخرين والدخول فيه، بصفتنا متساوين معهم، ولإظهار استعدادنا لأن نقترح أو نقبل، حسبما هي الحالة، شروطاً معينة للتعاون معهم. تتخذ الشروط المعينة صيغة مبادئ عامة يفترض أن تشكل المسوّغات العقلية التي ينبغي أن تكون مشتركة بيننا، أو معترفاً بها في المجال العام بصفتها الأساس لعلاقاتنا الاجتماعية. فما يصدق علينا، إن كنا نتميز بالمعقولية، هو أننا على استعداد لأن نحدد الإطار الذي ينبغي أن تدور ضمنه حياتنا الاجتماعية، وهو الإطار الذي لا يمكن لشخص معقول رفضه، ما دام لديه الثقة الكافية أن الآخرين لن يرفضوه. ولكن في حال تزعزع هذه الثقة، فقد يجد أحدنا أن العمل بموجب هذه المبادئ المحددة لهذا الإطار العام يحمّله عبئاً كبيراً يصل إلى حد جعل تقيده بها، في حين أن الآخرين لا يفعلون الشيء نفسه، لا عقلانياً. ولو عمّ هذا التزعزع في الثقة وشمل معظم أفراد المجتمع، لانتهى أخيراً إلى تعليق المعقولية، فلا يبقى من محرك للأفعال والاختيارات والقرارات سوى المحرك العقلي أو العقلاني. ولكن هذا الوضع ينتهي إلى تعليق الاستعداد لدى أعضاء المجتمع للدخول في علاقات تعاونية، ويكون بالتالي، بمثابة انتفاء للمجال العام[1]

ما المقصود، إذن، بالعقلي أو العقلاني، مقابل المعقول؟ الأفعال العقلية أو العقلانية، في نظره، إلى جانب كونها تنبع من القدرة على الحكم والاستدلال والتمييز والتفكير المتروي هي أفعال تستهدف

1ـ عادل ضاهر، أولية العقل، دار أمواج، بيروت، 2001، ص49 ـ 52

تحقيق غايات ومصالح خاصة بالفاعل. ينطبق مفهوم العقلانية على كيفية وصول الفاعل إلى تحديد غاياته ومصالحه، مثلما ينطبق على كيفية وصوله إلى تقرير ما له الأولوية بين هذه الغايات والمصالح. والمبدأ العقلي الأساس، في هذه الحالة، هو المبدأ الذي يقضي باختيار الوسائل القمينة بتحقيق الغايات والمصالح المعنية والأكثر فعالية من كل البدائل المتاحة لنا (رولز، 1996، 50).

العقلانية، في نظره، ليست مجرد عقلانية وسائلية، لأنها تتجاوز التفكير في كيفية تقرير الوسائل المطلوبة لتحقيق غايات معينة إلى تقرير هذه الغايات نفسها. كذلك، فإن العقلاني معني بأن يوازن بين غاياته على أساس مدى أهمية كلٍّ منها للخطة الشاملة التي يختطها لحياته ومدى تماسك هذه الغايات بعضها مع بعض ومدى تكاملها. والكلام على الغايات هنا ليس بالضرورة كلاماً على ما يحقق النفع الخاص على المدى البعيد لمن يختار هذه الغايات. فليس الدافع الوحيد للعقلاني هو دافع المصلحة الخاصة، ولا هو موقف لا عقلاني، في اعتقاد رولز، أن يستهدف شخص تحقيق مصلحة عامة، حتى وإن كان لا يعتقد أن في ذلك نفعاً له. باختصار، لا يوحد رولز بين الإنسان العقلاني والإنسان الاقتصادي، مما يعني أن العقلاني قد يتميز بالمعقولية دون أن يتضمن هذا أي إقلال من عقلانيته (رولز، 1996، 51).

ما يؤكد عليه رولز هو أن كون أحدنا هو مجرد كائن عقلاني يعني افتقاره إلى الحساسية الأخلاقية التي تشكل الأساس للرغبة في الدخول في علاقات تعاونية مع الآخرين وللتقيد بالشروط التي تخضع لها هذه العلاقات. هذا لا يعني لرولز أنه لو امتلك هذه الحساسية لتوقف أن يكون عقلانياً، بل يعني فقط أنه يجمع بين العقلانية والمعقولية ولا يفتقر إلى حس العدالة، وبالتالي، بإمكانه أن يعترف أن للآخرين مطالب مشروعة (المصدر نفسه 51-52). فمن الواضح، في ضوء ما سبق، أن المعقولية ليست شرطاً ضرورياً للعقلانية. ولذلك من هو مجرد كائن عقلاني لن يتورع من أن يعمل بمقتضى الاعتبارات النابعة من المصلحة الشخصية، حتى وإن تعارضت مع الاعتبارات الأخلاقية، هذا إذا كان يعتقد أن هذا سيكفل له أفضل النتائج على المدى البعيد. ومن كان هذا شأنه يجعل تصرفه بمقتضى العقل الأخلاقي مرهوناً بكون هذا التصرف هو في مصلحته، وإلا فلن يتصرف على هذا النحو. ولكن الدخول في عالم الآخرين، في نظر رولز، هو بمثابة التزام بالمبادئ العامة المشتركة بينهم (المبادئ الأخلاقية في هذه الحالة) والتي لا يمكن لشخص معقول أن يرفضها بصفتها ملزمة للجميع. وهذا يعني أن من يتميز بالمعقولية، عندما يأتي دوره للتقيد بهذه المبادئ، سيكون ذا استعداد للتقيد بها، ما دام في دخوله في عالم الآخرين، التزم بها ضمناً، مثلما التزم بها سواه. إن من حق كلٍّ منهم أن يتوقع تقيد الآخرين بها، عندما يأتي دورهم لفعل ذلك. ولو جعل أحدهم تقيده بها مرهوناً بكون هذا التقيد في مصلحته، إذن فإن لا معقوليته، في

هذه الحالة ستكمن في أنه لن يرضى، عندما يكون هو في وضع المتلقي لنتائج أفعال الآخرين، بأن يجعل الآخرون تقيدَهم بها مرهوناً بشيء مماثل. إنه يجعل نفسه في حلٍّ من التزامه لأسباب لا يرضى بأن يجعلها الآخرون أساساً لاعتبار أنفسهم في حلٍّ من التزامهم بها. وهذا هو منتهى اللامعقولية.

العقلانية والمعقولية فكرتان مستقلتان عن بعضهما ولكنهما، في نظره، متمّمتان لبعضهما بعضا (المصدر نفسه، 51). وهذا يعني بالطبع أنه لا يمكن تأويل تصوره للعدالة باعتبارها إنصافاً على أنه محاولة لاشتقاق المعقول من العقلي. إنه يرفض محاولات كهذه تعود إلى هوبز بالذات الذي رأى العقلي أساساً للمعقول. آخر هذه المحاولات تعود إلى جوتيه* الذي اعتقد أن ضمان وضع المعقولية على أساس مكين يكمن في اشتقاق مبادئ للعدالة من اتفاق أشخاص في ظل شروط مناسبة لا أساس لدى أي منهم لأن يدخل طرفاً في هذا الاتفاق سوى الأساس العقلاني (جوتيه، 1986). ولكن رولز، كما رأينا، يعتقد أن من يتميز بمجرد كونه عقلانياً لا يمكن أن تكون له غايات يرغب في تحقيقها عن طريق التعاون المنصف، لأن هذا يحتاج إلى امتلاكه حس عدالة وإلى أن يكون، بالتالي، ذا استعداد للاعتراف بالمصالح المشروعة للآخرين. ولذلك يعتقد رولز أن محاولة اشتقاق المعقول من العقلي لا يمكن أن تنجح، لأن أي محاولة كهذه لا بد أن تعتمد، عاجلاً أو آجلاً، على شروط تجسد فكرة المعقولية نفسها (رولز، 1996، 53).

## التعددية المعقولة وأعباء الحكم

يرتبط فهم رولز للتعددية المعقولة بما يدعوه بـ"أعباء الحكم" (المصدر نفسه، 54-58)، وهذا الفهم بالذات هو الذي يجعل التمييز بين المعقولية والعقلانية شديد الأهمية لمجتمع تعددي. لنحاول، أولاً، أن نوضح كيفية ربطه بين التعددية المعقولة و"أعباء الحكم". أول ما يستدعي التوضيح هنا هو أن ما يعنيه بأعباء الحكم هو شيء يتصل بالشروط التي تجعل العقلاء يختلفون حول قضايا كثيرة على نحو يجعل خلافاتهم تستعصي على الحل، على الأقل عملياً، دون أن نذكر أن بين هذه الخلافات الكثير مما يستعصي على الحل، حتى من حيث المبدأ. من هذه الشروط ما يتعلق بتعقد وتعارض الأدلة ذات العلاقة بالقضايا المختلف حولها وبعدم وجود معيار مشترك لتقويم الاعتبارات التي يتم اللجوء إليها من قبل أي طرف من الأطراف وبتباين تجارب الفرقاء الحياتية وأثر ذلك في كيفية وزن كل فريق لهذه الاعتبارات. أضف إلى ذلك الشروط التي تتعلق بغموض بعض المفاهيم وتعددية الاعتبارات المعيارية التي لها علاقة بالقضايا المختلف حولها والتي لابد من اختيار بعضها دون بعضها الآخر (المصدر نفسه).

بصورة أكثر تفصيلاً، تتحدد أنواع الخلافات المتصلة بأعباء الحكم، في نظر رولز، في ستة.

**أولاً**، من المتعذر الاتفاق حول الأدلة التي لها أهمية لموضوع الخلاف، نظراً لتعقد هذه الأدلة وتعارضها. **ثانياً**، حتى وإن حصل اتفاق حول أية أدلة هي ذات أهمية، فإن خلافاً قد يحصل حول الوزن الذي ينبغي إعطاؤه لأي دليل منها، فيبقى الخلاف قائماً. **ثالثاً**، إن غموض المفاهيم، بعامة، والمفاهيم السياسية والأخلاقية، بخاصة، يجعل الحكم والتأويل محتومين، وهذا يفتح الباب واسعاً أمام الاختلاف. **رابعاً**، تقويم أحدنا للأدلة والوزن الذي يعطيه لهذا الدليل أو ذاك يعتمد نسبياً على تجاربه الشاملة، على مسرى حياته حتى اللحظة الحاضرة. ولأن تجاربه لا تتطابق مع تجارب الآخرين، فلابد أن ينعكس هذا في اختلاف أحكامه عن أحكام الآخرين. **خامساً**، حيث يكون الخلاف من النوع الذي يستدعي اللجوء إلى اعتبارات معيارية يكون من الصعب الخلوص إلى تقويم إجمالي لهذه الاعتبارات، نظراً لأن الاعتبارات التي يمكن اللجوء إليها لدعم أي موقف من موقفين متعارضين لا تنحصر في نوع واحد وليست على الدرجة نفسها من القوة والأهمية. **سادساً**، نظراً لعدم قدرة أي نظام اجتماعي على استيعاب كل القيم التي لها مكانتها الخاصة في حياة البشر، يصبح من الضروري الاختيار بينها. وهذا طبعاً مصدر لخلاف واسع يتعذر حله حول كيف نحدد أولوياتنا للوصول إلى قرار بخصوص أي قيم نتبنى أو قيم نتخلى عنها وكيف نعدل في نظام القيم القائم في ضوء مستلزمات القيم الجديدة التي قد يقع عليها الاختيار[1].

تدفع بنا أعباء الحكم باعتبارها مصادر لخلافات كالأخيرة في اتجاه قبول التعددية حول الكثير من القضايا المهمة بصفتها تعددية معقولة، وظاهرة مركزية من مظاهر الحياة السياسية. فعندما نأخذ أعباء الحكم في الاعتبار، نجد حتى الخلافات التي قد تهدد اقتراحه الأصلي في نظرية العدالة بالاعتماد على الحجة الفلسفية للوصول إلى اتفاق هي خلافات قد تحصل بين العقلاء. فمن يبني موقفه على الاعتبارات الأخلاقية قد لا يصل، مع رولز، إلى إعطاء العدالة مركز الأولوية في سلم قيمه، بل الخلاص بالمعنى الديني، مثلاً، قد يحتل هذا المركز، أو أي شيء آخر مثل مجتمع الرعاية أو مبدأ التكافل الاجتماعي. فما يترتب على أعباء الحكم هو أن هناك تصورات أخلاقية متباينة تجتذب البشر، حتى وإن ارتبطوا بإطار مؤسسي مشترك كالذي يجسد فكرة العدالة باعتبارها إنصافاً. واستقرار المجتمع، كما رأينا، يصبح في نظره، مهدداً، فيما لو طغت لدى عدد كافٍ من أعضاء المجتمع الاعتبارات النابعة من تصورات متباينة كهذه على اعتبارات العدالة.

تتضح الآن أهمية التمييز بين المعقولية والعقلانية في مجتمع تعددي، أي مجتمع تسوده خلافات من النوع الذي يصدر عن أعباء الحكم. فالمعقولية، كما رأينا، هي السمة المطلوبة لاتجاه الأشخاص

1 ـ عادل ضاهر، أولية العقل، دار أمواج، بيروت، 2001، ص146 ـ 147

نحو إيجاد شروط منصفة للتعاون مع الآخرين الذين لا يشاطرونهم بالضرورة مواقفهم بخصوص قضايا جوهرية تتعلق بالدين أو الأخلاق أو الفلسفة. إن معقوليتهم، لا تعني فقط استعدادهم للدخول في علاقات تعاونية مع الآخرين بل توقعهم أيضاً أن يختلف البشر الذين يعيشون في كنف مؤسسات حرة حول شتى القضايا الجوهرية المتعلقة بالدين أو الأخلاق أو الفلسفة. فمن يفتقر إلى المعقولية يفتقر إما إلى الاستعداد للدخول في علاقات تعاون مع الآخرين أو إلى التسامح مع من يختلفون معه بخصوص القضايا المعنية، رافضاً التسليم بأن خلافات كهذه هي خلافات بين أشخاص عقلاء. الاعتراف بأعباء الحكم، إذن، هو في أساس التسامح لأنه اعتراف بأن خلافات من النوع المقصود هنا شبه محتومة، مهما جهدت عقولنا في توخي إيجاد حلٍّ لها (رولز، 1996، 58-62).

ولكن ما المقصود هنا بالتعددية المعقولة؟ الجواب يكمن في افتراض رولز أن التعددية التي تميز المجتمعات الحديثة هي تعددية عقائد شاملة إما ذات طابع ديني أو ذات طابع فلسفي أو ذات طابع أخلاقي، والتعددية المعقولة تتوقف على معقولية هذه العقائد بالذات. إذن، ما الذي يفهمه رولز بالعقيدة الشاملة المعقولة؟ إن جوابه هو أن عقيدة كهذه تتميز بثلاث سمات (المصدر نفسه، 59). أولاً، إنها ممارسة للعقل النظري تتضمن نظرة متماسكة إلى مختلف جوانب الحياة المهمة، من دينية وأخلاقية وفلسفية، وتنظم القيم المرتبطة بها على نحو يجنبها التعارض ويجعلها معبرة عن نظرة للعالم قابلة للفهم. ثانياً، إنها ممارسة للعقل العملي، إذ إنها، في تأكيدها الأسبقية المعيارية لقيم معينة على قيم أخرى، إنما تزود العقيدة الشاملة بالمعايير المطلوبة للموازنة بين القيم من خلال تعارضها. وثالثاً، تتميز العقيدة الشاملة بكونها مستمدة من تقاليد فكرية وعقدية معينة لا تخضع لتغيرات مفاجئة ولا تتطور بسهولة.

يفشل هذا التوصيف للمعقولية في استبعاد عقائد مثل الأصولية اليهودية أو المسيحية أو الإسلامية من فئة العقائد المعقولة، مع أنها، من وجهة نظره على الأقل، عقائد غير معقولة. فهي جميعها تشكل ممارسة للعقل النظري والعقل العملي ضمن تقاليد فكرية وعقدية راسخة. يبدو، إذن، أن استبعاد الأخيرة من فئة العقائد المعقولة يحتاج إلى إضافة سمة رابعة إلى السمات الثلاث التي توقّف عندها رولز، ألا وهي سمة الاستعداد للتقيد بمبادئ معينة للعقل العملي، مثل المبدأ الذي يحدد الشروط المنصفة للتعاون والمبدأ الذي يتعلق بالفضائل الأخلاقية مثل فضيلة التعامل بصدق. رولز نفسه ذكر هذه المبادئ بشكل عابر (المصدر نفسه، 83)، ولكن لا يبدو لي أن إضافة مبادئ كهذه يقربنا كثيراً من وضع حد فاصل بين المعقول واللامعقول في عالم العقائد الشاملة.

هنا أجد نفسي في اتفاق مع وينر[1] (وينر، 1995، 366) أن الطريقة الأفضل للتمييز بين المعقول واللامعقول في عالم العقائد الشاملة هو أن نجعل مفهوم العقيدة الشاملة المعقولة قائماً على مفهوم الشخص المعقول. ما يعنيه هذا هو أن الدليل الذي ينبغي أن نقيم عليه استنتاجنا أن عقيدة ما هي عقيدة معقولة هو أنها موضع قبول أو تبن ممن يتميزون بالمعقولية. يعود بنا هذا إلى كيفية فهم رولز وتحديده للسمات المميزة للشخص المعقول. من هذه السمات، كما رأينا، امتلاك القدرة على التصرف بإنصاف (امتلاك حس عدالة) وعلى الحكم والتفكير والاستدلال وامتلاك تصور للخير مستمد من نظرة شاملة والقدرة على التعاون مع الآخرين والتصرف السوي معهم (رولز، 1996، 15-35). من السمات الأخرى الاستعداد لاقتراح مبادئ ومعايير تحدد الشروط المنصفة للتعاون وللتقيد الطوعي بها، في حال وجود ضمان أن الآخرين سيفعلون الشيء ذاته (48-54). إضافة إلى كل هذا، يؤكد رولز على أهمية سمات مثل الاستعداد لقبول أعباء الحكم (54-58) وامتلاك نفسية أخلاقية معقولة (81-86) والتعرف على العناصر الجوهرية للموضوعية (110-112).

لاشك أن امتلاك حس عدالة يتضمن الاستعداد للتعاون مع الآخرين وفق شروط يمكن لهم أن يؤيدوها علانية، وهذا الاستعداد مرتبط على نحو أقوى بالاستعداد لطرح شروط منصفة للتعاون معهم. فمن يتميز بهذا الاستعداد، كما ينبهنا رولز نفسه، يدخل المجال العام بصفته متساوياً مع الآخرين، فيلتزم بالتقيد بشروط منصفة للتعاون مع الآخرين. شروط كالأخيرة هي بمثابة مبادئ تحدد الاعتبارات المشتركة التي لابد من أن نعترف بها علانية باعتبارها مؤسِّسةً لعلاقاتنا الاجتماعية. إن المعقولية، بهذا المعنى، تترجم إلى استعداد لتأطير المجال العام على نحو بحيث يكون معقولاً توقع حصول تأييد له والتزام به من قبل كل شخص، شريطة أن يلتزم الآخرون بالشيء ذاته (المصدر نفسه، 53-54).

ما تناولناه في الفقرة الأخيرة لا يتجاوز تناول ما يترتب على السمتين الأوليين للمعقولية. وقد يبدو للقارئ أنه لم تبق حاجة للسمات الأخرى التي ذكرناها. لنأخذ، مثلاً، سمة الاستعداد للاعتراف بأعباء الحكم، أي الاعتراف بالصعوبات المنوطة بالوصول إلى أحكام صائبة بخصوص قضايا معيارية جوهرية، وإلى حل ينهي الخلافات حولها. ما هو دور هذه السمة في تكوين تصور سياسي للعدالة؟ جواب رولز، كما رأينا، هو أن دورها يكمن في تثبيت التسامح، وبالتالي، العقل العام (56-59؛ 61). ولكن يبدو أن تثبيت التسامح والعقل العام معه لا يحتاج إلى أكثر من السمتين الأوليين. فما الحاجة، إذن، إلى سمة الاستعداد للاعتراف بأعباء الحكم؟

1- Lief Wenar

يقترح رولز أن الجواب عن السؤال الأخير يكمن ربما في أن قبول أعباء الحكم يقود إلى تأييد المبادئ الليبرالية، كمبدأ حرية الضمير وحرية الفكر والتعبير والاعتقاد (61). ليس واضحاً هنا ما إذا كان رولز يفترض وجود علاقة ضرورية بين قبول أعباء الحكم وتأييد المبادئ الليبرالية المذكورة أو سواها، أم يفترض فقط أن رفض أعباء الحكم قد يكون له أثر كبير، من الوجهة السيكولوجية، في تقويض الميل نحو التسامح، وبالتالي، تقويض العقل العام والقيم الليبرالية. إن كان السابق هو ما يفترضه، فإن افتراضه يخضع لاعتراض مهم. فالمسلم، مثلاً، الذي يعمل بمبدأ «لا إكراه في الدين» قد يصل، انطلاقا من تبني تأويل ليبرالي لهذا المبدأ، إلى تأييد حرية الضمير والاعتقاد، دون أن يقبل أعباء الحكم، مصراً على أنه مالك الحقيقة على المستوى الديني، بينما سواه من غير المسلمين على ضلال مبين. والتعاليم الكاثوليكية تؤيد، بدون مواربة، حرية الضمير وحرية الفكر لسبب مماثل، أي لأنه لا إكراه في الدين ولا في شؤون الاعتقاد، بعامة. ولكن لا يوجد أدنى شك أن رفض أعباء الحكم قد يكون له أثر كبير، من الوجهة السيكولوجية، في إضعاف أو حتى قتل أي ميل لدى المؤمن المتسامح مع من لا يشاركونه إيمانه، وبالتالي، تقويض أي استعداد لديه للتعاون مع الآخرين وفق شروط منصفة. وفي هذه الحالة، حتى امتلاك السمتين الأوليين للمعقولية يصبح أمراً مشكوكاً فيه إلى حد كبير.

إن كان قصد رولز هو التركيز على الأثر السيكولوجي لرفض أعباء الحكم، فإنه سيجد نفسه مواجَهاً بالمشكلة الآتية. إن أصحاب العقائد الشاملة – الدينية بوجه خاص – يرفضون أعباء الحكم ولا يميلون، بالتالي، لتثبيت التسامح والعقل العام معه، حتى وإن افترضنا أن العقائد الشاملة المعنية قد تُؤول على نحو لا يقود بالضرورة إلى هذه النتيجة. فالمسألة هنا ليست منوطة بما هو التأويل الصحيح للعقيدة الشاملة ومدى تساوقه مع قيم ليبرالية معينة، بل إنها، في المقام الأول، شأن سيكولوجي يرتبط بنزعة المؤمن نحو إسباغ طابع مطلق على عقيدته وخضوعه تبعاً لذلك، في حال إقحامه الدين في المجال السياسي، لوهم قاتل، وهم الاعتقاد بأن أفكاره حول الشؤون العامة هي وحدها أفكار سديدة وكل ما عداها باطل ولا يعقل سوى أن يكون باطلاً[1]. المؤمنون، إذن، يتميزون، على العموم، باللامعقولية لرفضهم أعباء الحكم، وهذا يجعلهم غير ميالين لتأييد القيم الليبرالية عموماً. إذن، المشكلة التي لابد أن يواجهها رولز في إصراره على أن يكون قبول أعباء الحكم شرطاً للدخول طرفاً في الإجماع المتقاطع هي أنه، بذلك، إنما يستبعد الأكثرية الساحقة من المؤمنين (وينر، 43). فلماذا إصراره، إذن، على الشرط الأخير؟ ألا يكفي هنا أن يظهر المؤمنون استعدادهم للتعاون مع سواهم وفق شروط يقبلها الجميع على أنها منصفة؟

1 ـ عادل ضاهر، أولية العقل، دار أمواج، بيروت، 2001، ص406

## التسوية الموقتة*

جواب رولز عن السؤال الأخير هو كالآتي: من لا يقبل أعباء الحكم، إن رضي بالتعاون مع الآخرين، إنما يرضى بذلك على مضض وباعتبار هذا التعاون يشكل تسوية موقتة فقط، وما أن تحين له الفرصة لفرض إرادته حتى يعتبر نفسه في حلٍّ من شروط التعاون مع الآخرين. ما يفهمه رولز بالتسوية الموقتة هو أنها ترتيب يتوصل إليه فرقاء متنازعون على أمر ما يضع حداً لتنازعهم، بانتظار وصولهم إلى حل للأمور المتنازع عليها. إن قبول الفرقاء لهذا الترتيب لا يضمن، إذن، أنهم لن يبحثوا باستمرار عن حل لما هو متنازع عليه وفق شروط غير التي ينطوي عليها هذا الترتيب. من هنا يتضح أن موافقتهم على التسوية الموقتة غير مستقرة بطبيعتها[1] (رولز 1996ـ146-147). ولا ننسى هنا أن المشكلة الرئيسة التي يتصدى لها رولز في الليبرالية السياسية هي المشكلة المتعلقة بتوفير الشروط التي يمكن أن تضمن وجود مجتمع عادل ومستقر مكون من مواطنين متساوين وأحرار تفرق بينهم عقائد دينية أو فلسفية أو أخلاقية معقولة (المصدر نفسه، 4). وما دامت التعددية متأصلة في المجتمعات الحديثة على نحو لا يسمح بوجود نظام مشترك للقيم، فإن التسوية الموقتة على طريقة هوبز لا يمكن أن تشكل حلاً للمشكلة المذكورة، مثلما أن نمذجة المجتمع السياسي على نموذج متحد لا يمكن أن تشكل هذا الحل. فالتفكير في المجتمع السياسي على النحو الأخير لا يعقل أن تترتب عليه سوى محاولة لتوليد إجماع حول القيم والغايات لا يمكن ضمانه إلا بواسطة ممارسة الدولة لسياسة قمعية (37).

للتعمق أكثر في فهم موقف رولز من التسوية الموقتة، ينبغي التركيز أولاً على **السمات الرئيسة** التي يعزوها إلى هذا النوع من التسوية. **السمة الأولى** هي أنها تسوية تقوم على أساس المصلحة الفردية أو الفئوية. **والسمة الثانية** هي أنها تنشأ عن المقايضة السياسية. **والسمة الثالثة** تتعلق بكونها تنم عن وحدة اجتماعية في الظاهر فقط. **والسمة الرابعة** تكمن في أن تقوم على ظروف متغيرة وتستمر فقط ما استمرت هذه الظروف (41).

تتضمن السمة الأولى وضع كل فريق مصالحه فوق مصلحة الكل أو عدم أخذه، على الأقل، مصلحة الكل في الاعتبار، من حيث كون الأخيرة هي ما ينبغي أن يشكل نقطة الالتقاء لجميع الفرقاء. ليس واضحاً هنا لماذا هذا يعني أن تسوية كهذه ستكون مصدر عدم استقرار؟ وما الذي يمكن أن يعنيه الكلام على مصالح غير فردية وغير فئوية في مجتمع تعددي؟ خصوصاً وأن رولز يرفض، كما رأينا، النظرة المتحدية في تأكيدها وجود غايات مشتركة بين أعضاء المجتمع الواحد.

*Modus Vivendi

1 ـ لاشك أن التسوية الطائفية في لبنان مثال صارخ على ما يفهمه رولز بالتسوية الموقتة

ما يوضح، في نظري، اعتباره السمة الأولى مصدر عدم استقرار هو ارتباطها الوثيق بالسمة الثانية. فكون المصالح الفردية أو الفئوية هي أساس التسوية، فلا بد أن تأتي هذه التسوية نتيجة لمقايضة سياسية بين فرقاء غير متساوين. ولذلك لا يُتوقع أن تنصف هذه التسوية الفريق الضعيف، أي أن التصور السياسي للمجتمع الذي سيكون المحصلة الأخيرة لهذه التسوية سيكون في مصلحة الفريق الأقوى ولن يكتب له الاستقرار.

ينتقل بنا هذا فوراً إلى السمة الثالثة. فتسوية كالأخيرة لا تنمّ عن وحدة اجتماعية حقيقية، بل وحدة في الظاهر فقط. فإنها لن تُشعر الفرقاء بأنهم أبناء مجتمع واحد ويشتركون في حياة واحدة. يبقى مطلوباً من رولز هنا أن يوضح ماهي مكونات الوحدة الاجتماعية الحقيقية في ظل دولة تعددية غير متحدية.

إن المطلب الأخير يصبح أكثر إلحاحاً، عندما نأخذ السمة الرابعة في الاعتبار، أي سمة كون التسوية الموقتة تقوم على ظروف متغيرة. الظروف المقصودة هنا هي تلك الظروف التي لا تخل بتوازن المصالح الحاصل من قبيل الصدفة (المصدر نفسه، 171)[1]. العلاقة بين المبادئ والظروف هي المفتاح لفهم وجهة نظره. لنأخذ، مثلاً، مبدأ التسامح. أن يعمل فريق بهذا المبدأ فقط لأنه اتفق أن الظروف هي على نحو يجعل هذا الفريق مغلوباً على أمره هو بمثابة دخوله في تسوية موقتة تستمر ما استمرت هذه الظروف على حالها. ولكن قد يجيء وقت تتغير فيه هذه الظروف فلا يعود الفريق المغلوب على أمره في الوضع نفسه، وهذا، بالتالي، يدعوه إلى اعتبار نفسه في حلٍّ من مستلزمات هذه التسوية.

إن أهمية تصور رولز للتسوية الموقتة بالنسبة لاعتباره قبول أعباء الحكم من مكونات المعقولية تكمن في أن رفض أعباء الحكم من قبل أي فريق في مجتمع تعددي يعني أن هذا الفريق يعطي لذاته امتيازاً معرفياً. ولذلك فإن قبوله بأي ترتيب للتعايش مع سائر الفرقاء في المجتمع لا يتفق مع قيمه ومبادئه النابعة من عقيدته الشاملة لن يكون أكثر من قبول بتسوية موقتة. ولذلك من المتوقع أن يتحيّن هذا الفريق الفرص لإلغاء هذه التسوية وجعل إرادته نافذة على نحو يجعل القيم والمبادئ المستمدة من عقيدته الشاملة هي المنفذ الرئيس إلى الحياة العامة.

من الجدير بالملاحظة هنا أن رولز، على الرغم من تحفظاته على التسوية الموقتة، لا يرفض فكرة أن يقود البدء بمجرد تسوية موقتة إلى تطوير حس أقوى بالانتماء إلى مجتمع واحد. فقد

1ـ الكلام على كون توازن المصالح حاصلاً من قبيل الصدفة يعني أنه حاصل لأنه اتفق أن الظروف هي ما هي.

تنتقل بنا التسوية الموقتة إلى "إجماع سطحي" حول دستور ليبرالي وتنتهي بنا في آخر الأمر إلى تحقيق إجماع متقاطع حول مفهوم العدالة باعتبارها إنصافاً. أي قد يقبل الفرقاء على مضض في البداية بعض المبادئ الليبرالية، باعتبار أن هذا يشكل مجرد تسوية موقتة تجنبنا إلى حين الصراع الداخلي المدمر، وينتهون إلى تحقيق إجماع دستوري يؤكد فيه الجميع التزامهم بهذه المبادئ ذاتها، بحيث تصبح هذه المبادئ متممة للعقيدة الشاملة لكل فريق (159). القبول، بدئياً، بالمبادئ المعنية، دافعه وضع حد للاقتتال الداخلي، وليس الاعتقاد بصحة هذه المبادئ.

ولكن على مر الوقت، وخصوصاً إذا كانت هذه المبادئ، عند التطبيق، تقوم بوظيفتها على النحو الأكمل وتمتن الأواصر بين الفرقاء، فإنها قد تسبب تحولاً في العقائد الشاملة للفرقاء قد يجعلهم ميالين لقبول هذه المبادئ لذاتها، أو على الأقل لقيمتها الوسيلية، فيتحول قبولهم الأصلي لها إلى إجماع متقاطع حولها (160-163). التأكيد على أهمية الإجماع المتقاطع مرده إلى تأكيد نوعية تأييد الفرقاء لهذه المبادئ وليس نوعية حياتهم المشتركة. ماهو مهم ليس سبب تأييدهم لهذه المبادئ التي تنظم حياتهم المشتركة، وإنما كونهم يؤيدونها بحق باعتبارها جزءاً متمماً للمنظومة العقدية لكل فريق، فلا يكون تأييدهم لها، كما في فلسفة هوبز، مثلاً، بعامل الخوف من العقاب، أو ما شاكل ذلك.

## العقل العام والإجماع المتقاطع

من المفاهيم ذات الأهمية الخاصة لرولز في تناوله لمفهوم الإجماع المتقاطع مفهوم العقل العام*. فالعقل العام، في نظره، له الدور الأكبر في تحقيق إجماع متقاطع. وما يفهمه رولز بالعقل العام هو أنه مثال أعلى يُفترض بمقتضاه "أن يقوم المواطنون بإجراء مباحثاتهم حول القضايا الجوهرية ضمن الإطار الذي يشكل في نظر كلٍّ منهم تصوراً سياسياً للعدالة قائماً على قيم يمكن للآخرين أن يؤيدوها" (226). المقصود بقوله أنه "يمكن للآخرين أن يؤيدوها" هو أنهم يمكن أن يؤيدوها بعد إعمال عقولهم والتفكير بتروٍّ فيما تعنيه وتستلزمه بالعلاقة مع المنظومة العقدية الشاملة لكلٍّ منهم. أي ممكن لهم أن يقبلوها وهم في وضع توازن تأملي واسع**. الاعتبارات الدينية، مثلاً، ليست من النوع الذي يمكن لجميع العقلاء أن يُجمعوا حولها حتى في وضع توازن تأملي واسع. ولذلك فإنها، على العموم، تُستبعد من العقل العام***. المسألة المركزية لرولز هنا هي أنه من الضروري في المجال العام أن يكون باستطاعة كل مواطن أن يفسر للآخرين كيف يمكن

*Public Reason

** Wide Reflective Equilibrium يجد القارئ نقدنا للفكرة الأخيرة في: (ضاهر، 1990-455-468)

***ثمة استثناءات قليلة، في نظره، مثل لجوء مارتن لوثر كينج إلى اعتبارات دينية لتحقيق المساواة في الحقوق المدنية (251).

للمبادئ والسياسات التي يتبناها أن تجد تأييداً لها في اعتبارات يقبلها سواه. لا يعني هذا أنه لا يمكن اللجوء إلى اعتبارات مستبعدة من العقل العام، بل يعني فقط أن اعتبارات العقل العام ينبغي أن تكون الملاذ الأخير (51-52).

استلزام رولز أن تكون لاعتبارات العقل العام الأولية على كل اعتبارات سواها مفهوم في ضوء كون المشكلة التي تستأثر باهتمامه، كما رأينا، هي المشكلة المتعلقة بإيجاد طريقة تضمن وجود مجتمع مستقر وعادل مكون من مواطنين أحرار ومتساوين ولكن تفرقهم عقائد دينية وأخلاقية وفلسفية متعارضة. إن الحل لهذه المشكلة يتبع ما يدعوه رولز بـ "منهج التجنب"* (رولز، 1995، 231). المقصود بهذا هو أن التصور السياسي للعدالة ينبغي أن يتواءم مع العديد من القيم الأخلاقية المستمدة من عقائد شاملة متعارضة، فيتجنب بذلك إصدار أي حكم على أيٍّ منها. وهذا بدوره يعني أن هذا التصور يمكن أن يكون مقبولاً من أصحاب هذه العقائد جميعها. إذن، السؤال المركزي لرولز هو التالي: "ماهو الحد الأدنى الذي يمكن إثباته؟ وإذا كان لابد من إثباته، فما هي الصور الأقل إثارةً للجدل التي يمكن أن يتخذها هذا الإثبات؟" (رولز، 1987،8). فالإجماع المتقاطع يقوم على التقاء العقائد الشاملة المعقولة حول تصور مشترك للعدالة السياسية والاجتماعية. وما يفترضه هذا هو أن التقاء أصحاب هذه العقائد حول تصور كهذا يعني أن قبولهم معقولية التعاون الاجتماعي بين مواطنين أحرار ومتساوين ينبع من العقيدة الشاملة لكلٍّ منهم. إذن، الكلام على إجماع متقاطع هو كلام على إجماع سياسي – أخلاقي، ولكنه أخلاقي فقط من منظور العقائد الشاملة. يُفترض في المواطنين في هذه الحالة أن يتمسكوا بوجهتيْ نظر متميزتين، أو بوجهة نظر ذات جانبين. في جانبها الأول، نجد أنها تتطابق مع تصور سياسي للعدالة. وفي جانبها الثاني، نجد أنها تربط هذا التصور بالعقيدة الشاملة أو شبه الشاملة للمواطن. هنا قد يكون التصور السياسي جزءاً من العقيدة الشاملة أو رديفاً لها. أو قد يتم تبني هذا التصور نتيجة اشتقاقه من العقيدة الشاملة بعد تبين مستلزماتها بوضوح (رولز، 1989، 249). هنا، إذن، نجد كيف يمكن لكلٍّ من العقائد الأخلاقية المختلفة أن تدمج التصور السياسي للعدالة في تصور كلٍّ منها للخير.

## التوازن التأملي الواسع

نجد أنفسنا الآن أمام ادعاء رولز أن دمج التصور السياسي للعدالة في تصور ما للخير نابع من عقيدة ما من العقائد الأخلاقية هو حاصل تفكير متروٍّ يضع صاحبه في حالة توازن تأملي واسع. فما معنى أن يكون واحدنا في حالة كهذه؟

*Method of Avoidance

من الجدير بالملاحظة أن تسويغ تصور رولز للعدالة باعتبارها إنصافاً يجد أساسه في كلٍّ من "نظرية في العدالة" و"الليبرالية السياسية" في كونه التصور الذي يجد قبولاً، أكثر من أي تصور منافس له، لدى أحدنا وهو في حالة توازن تأملي واسع. إن هذا الفهم للتسويغ يقوم على نظرة للتسويغ باعتباره كامناً في تماسك موضوع التسويغ مع تصورات أخرى مرتبطة باعتقادات الشخص الأخلاقية وغير الأخلاقية من دينية وفلسفية وسواها. ولذلك عندما يقول رولز إن تصوره للعدالة هو الأكثر قبولاً فإنه لا يعني فقط أنه الأكثر قبولاً من وجهة نظر مجردة بل وأيضاً من وجهة نظر تشتمل على اعتقادات الشخص الأخلاقية وغير الأخلاقية. إذن، أن يجد الشخص ذاته في حالة توازن تأملي واسع، بالنسبة لتصور رولز للعدالة هو أن يجد نفسه في حالة يدرك فيها أن هذا التصور أكثر تماسكاً مع اعتقاداته الأخرى، الأخلاقية وغير الأخلاقية، من أي تصور آخر منافس له.

من الضروري هنا التمييز بين تصوره للتوازن التأملي الواسع في "نظرية في العدالة" وتصوره له في "الليبرالية السياسية". ففي المؤلَّف الأخير، يقترح رولز النظر إلى التصور السياسي للعدالة على أنه يقوم على مبادئ خاصة به ويسوِّغ أيضاً بطرق خاصة به. فعلى سبيل المثال، فإن العدالة باعتبارها إنصافاً تشتمل على مبادئ العدالة التي توصل إليها في الكتاب السابق، بالإضافة إلى أفكار خلفية مثل فكرة كون الأشخاص أحراراً ومتساوين، وفكرة كون كلٍّ منهم يمتلك القدرة على تكوين تصور للخير وعلى تعديله، والقدرة على امتلاك حس بالعدالة. من الأفكار الخلفية الأخرى التي يجدر ذكرها فكرة كون المجتمع هو نظام اجتماعي تعاوني يسوده الإنصاف وكونه منظماً بصورة فعالة بواسطة تصور عام للعدالة.

لم تكن هذه الأفكار الخلفية في "نظرية في العدالة" بحاجة إلى تسويغ، بينما العكس يصدق عليها في "الليبرالية السياسية". ففي الكتاب السابق افترض رولز أن الحجج الفلسفية التي استهدفت مقارنة تصورات مختلفة للعدالة هي الحجج إياها التي ستقودنا إلى قبول الأفكار الخلفية نفسها للأسباب نفسها. ولكن في الليبرالية السياسية، كما رأينا، افترض رولز أن تصور العدالة باعتبارها إنصافاً هو تصور مستقل، أي لا يرتبط بالضرورة بأي وجهة نظر فلسفية شاملة دون سواها. ولذلك فإن المسوغ لهذا التصور لابد أن يختلف باختلاف وجهات النظر الشاملة، من دينية أو أخلاقية أو فلسفية.

للمزيد من التوضيح، لنعد إلى توظيف رولز "لحجاب الجهل" في "نظرية في العدالة". كان الغرض من توظيفه استبعاد سمات لا أهمية لها من بين العوامل التي قد تؤثر في تفكير الشخص

في "الوضع الأصلي"، أي سمات كجنس الشخص أو وضعه الطبقي أو مواهبه أو تصوره الخاص للخير. ولكن الحد الفاصل بين ما له أهمية وما ليس له أهمية في "نظرية في العدالة" يقوم على افتراضات مستمدة من نظرة ليبرالية شاملة كالتي نجدها لدى كنط أو جون ستوارت مل. فعلى سبيل المثال، نظره إلى ممارسة الاستقلالية على أنها ذات قيمة كامنة في استقصائه لطبيعة الاستقلالية، في سياق تناوله لمشكلة الاستقرار، يقوم على افتراضات ليبرالية حول طبيعة البشر، وبالتالي، حول ما يفصل السمات ذات الأهمية من الوجهة الأخلاقية عن السمات الأخرى.

نجد في "الليبرالية السياسية" الفاصل نفسه، ولكن ما يختلف هو أن السمات غير المهمة للأشخاص لا تُفهم الآن في ضوء أي اعتبارات فلسفية أو ميتافيزيقية مستمدة من نظرة أخلاقية شاملة، كالنظرة الكنطية، مثلاً. اعتبارها ذات أهمية لا يعني له الآن أكثر من كونها لا تخدم غرض تكوين حجج سياسية.

يطلب منا رولز في الكتاب الأخير أن نتصور إجماعاً متقاطعاً بين أشخاص يمثلون وجهات نظر فلسفية وأخلاقية ودينية مختلفة، حيث يكون تصور العدالة باعتبارها إنصافاً هو موضوع هذا الإجماع ولكن لأسباب تختلف من وجهة نظر لأخرى (رولز، 1995، 145-150). لنأخذ، مثلاً، فكرة كون الأشخاص أحراراً بالمعنى الذي يصدق عليهم في "الوضع الأصلي" وهم وراء "حجاب الجهل"، أي أنهم أحرار في أن يُكوّنوا تصوراتهم عن للخير، وفي أن يعدِّلوها، إذا دعت الحاجة، وأن لهم مصلحة في خلق الشروط التي تسمح لهم بأن يفعلوا ذلك. إن فكرة كهذه يمكن لكنطي أن يؤيدها لأنها تتضمن دعوة إلى التفكير التأملي حول الغايات، وتستلزم منا أن نحترم حق البشر في ممارسة حرية الاختيار. ويمكن أيضاً لمن يتبنى "نظرية المنفعة" أن يؤيد هذه الفكرة لأنه في حرصه على تأمين الشروط التي تحقق السعادة العامة على المدى البعيد لابد أن يعطي وزناً كبيراً لمصلحتنا في تأمين الشروط الضرورية لممارستنا حريتنا في تكوين تصوراتنا للخير وفي تعديلها. ويمكن حتى من منظور ديني يحترم حرية الاعتقاد تأييد الفكرة المعنية لأن الواجبات الدينية، في هذا المنظور، لا يمكن الالتزام بها إلا إذا اقتنع البشر حقاً بالقيم الدينية. نجد هنا أن المسوغ للتصور المعني للحرية، وإن كان يختلف بصورة جذرية بين الحالات الثلاث للتوازن التأملي الواسع، إلا أن التصور واحد. أن نقول إنه مسوغ، في أي حالة من الحالات الثلاث المعنية، هو أن نقول إنه مقبول حقاً لتماسكه مع قيم واعتقادات أخرى راسخة في الأعماق، وليس لأن قبوله يشكل شيئاً من التنازل الذي يرضى به المتنازل على مضض لتقريب وجهات نظره من وجهات نظر الآخرين. من هنا يتضح الفارق الجوهري بين التسويغ في «نظرية في العدالة» والتسويغ في "الليبرالية السياسية". فما يشكل في الحالة السابقة الأساس المسوِّغ هو بمثابة حجج فلسفية يُفترض

أنها مشتركة بين الجميع ومشتملة على نظرة كنط إلى الشخص باعتباره كائناً مستقلاً بذاته. أما في الحالة الأخيرة، فإن الأساس المسوِّغ خاص بكل حالة من حالات التوازن التأملي الواسع.

ثمة فرق آخر مهم، ففي "الليبرالية السياسية" كل حالة للتوازن التأملي الواسع تتضمن اعتقادات تتعلق بواقعة التعددية المعقولة، إضافة إلى الاعتراف بأعباء الحكم. ومعنى هذا أن كل حالة تتضمن فهماً وقبولاً لواقعة كون العقلاء يمكن أن يختلفوا حول مسائل أخلاقية جوهرية ومع ذلك، يستمرون في الاحتفاظ بمعقوليتهم، فلا يتخلى أي منهم عن استعداده للتعاون مع الآخرين وفق شروط يقبلها الجميع. وكل حالة تتضمن أيضاً فكرة أن الخطأ هو نصيب أي إكراه للبشر على تبني قيم يرفضونها ولا يشكل رفضهم لها انحرافاً عن المعقولية. أما في "نظرية في العدالة"، فإن رولز، وإن لم يتجاوز واقعة التعددية، إلا أن التعددية باعتبارها من مكونات التوازن التأملي الواسع لم تكن عنصراً بارزاً.

وأخيراً، لابد من الإشارة إلى فرق ثالث ذي أهمية يتعلق بوجود حد فاصل في الليبرالية السياسية، ولكن ليس في نظرية في العدالة، بين ما هو سياسي وماهو أخلاقي ، أي بين العقل العام، من جهة، والقيم ووجهات النظر الأخلاقية، من جهة ثانية. ومثلما أن التعددية قد تسوِّغ على أنحاء مختلفة باختلاف النظرات الشاملة، فإن رسم هذا الحد الفاصل، من ضمن كل حالة للتوازن التأملي الواسع، قد يتم على أنحاء مختلفة. فالفروقات في كيفية تصور أعباء الحكم والتعددية المعقولة قد تساهم في توليد فروقات في كيفية رسم الحد الفاصل بين العقل العام والقيم الأخلاقية.

إضافة إلى ما سبق، يوجد عاملان آخران قد يساهمان في توليد هذه الفروقات. **أولاً**، قد نجد أن كل نظرة من النظرات الشاملة قد تختلف مع سواها بالنسبة للحد الذي ينبغي لنا أن نقف عنده في إعطائنا للقيم السياسية أسبقية على القيم غير السياسية. **وثانياً**، قد تختلف استجابة كل نظرة عن سواها للحلول المحددة التي يقدمها العقل العام للمشكلات المتداول حولها. وهذان العاملان قد يقودان الأفراد إلى إقحام قيمهم غير السياسية في الجدل العام حول قضايا العدالة. وقد يجد بعضهم أن إقحام هذه القيم في الجدل العام له مبرره، بينما قد ينفي بعضهم الآخر هذا. إذن، يمكن حصول خلاف بين أفراد أحرار ومتساوين وذوي كفاية عقلية حول حدود ومضمون العقل العام (المصدر نفسه، 54-55).

## الإجماع المتقاطع والأسبقية المعيارية للعدالة

في تصور رولز للإجماع المتقاطع على أنه يمثل حالة توازن تأملي واسع، فإنه ينبغي أن يكون هذا الإجماع مجرد تسوية موقتة. فالإجماع حول مبادئ العدالة، في هذه الحالة، لايكون لأسباب

استراتيجية بل لاعتبارات معيارية، أي ليس التعقل أساسه، بل المعقولية. ولذلك، فإن الاستمرار في الالتزام بهذه المبادئ تفرضه المعقولية، حتى في الحالات التي يحصل فيها تغير في توازن القوى الاجتماعية يجعل هذا الالتزام متنافياً مع مصلحة بعض الفرقاء المتلزمين بها. فلو عمد الأخيرون إلى خرق هذه المبادئ لأن ذلك في مصلحتهم الضيقة لناقض كلٌّ منهم بهذا تصوره الخاص للخير. إذن، المعقولية تفرض الاستمرار بهذا الالتزام تجنباً للتناقض الذاتي (رولز، 1987 ، 11).

كذلك ينفي رولز أن يكون الإجماع المتقاطع ممثلاً لموقف شكوكي في الأخلاق. فالنظر إلى العدالة باعتبارها إنصافاً لا يتنافى مع افتراض وجود حقائق أخلاقية ولا يضع صحة أية عقيدة أخلاقية موضع سؤال، إنه يفرض تطبيق مبدأ التسامح على الفلسفة ذاتها (المصدر نفسه، 13). فمنهج التجنب، كما رأينا، يقود إلى أن اعتبار نظرية العدالة نظرية معقولة لا يتعارض مع اعتبار أي عقيدة من العقائد الأخلاقية المعقولة عقيدة صحيحة. قد يكون تصور رولز للعدالة طبعاً تصوراً صحيحاً، من حيث كونه تصوراً أخلاقياً، ولكن رولز يقدمه فقط باعتباره تصوراً معقولاً، ويشكل، بالتالي، موضوعاً لإجماع متقاطع. إنه يبقي السؤال حول صحته سؤالاً معلقاً.

تفرض المعقولية طبعاً أن تكون للعدالة الأسبقية المعيارية في المجال العام. فالمتحد السياسي باعتباره متحداً من المواطنين العقلاء يستمد استقراره وثباته من دمج كل فريق من مواطنيه في نظرته الأخلاقية للاعتبارات المشتركة بينه وبين سائر الفرقاء والتي تشكل الأساس لقبولهم بالإجماع السياسي – الأخلاقي. إن هذا ما يعطي للإجماع معقوليته ومسوغه. إنه لا يفرض تخلي أي فريق عن منظوره الأخلاقي ولكنه يفرض على كل فريق توسيع هذا المنظور في المجال العام، مجال العدالة.

توجد عدة نتائج مترتبة على الأسبقية المعيارية للعدالة – نتائج تمتد إلى تصوره للمشروعية وتصوره للخطاب السياسي. إن المجال العام، في جانبه السياسي، تحكمه مبادئ تقرر مضمون الإجماع المتقاطع. إنها تشكل الحدود التي لا يجوز للعقل العام أن يتجاوزها. ومبدأ المشروعية الذي يأخذ به رولز يفرض أن تكون ممارسة السلطة متقيدة بدستور يمكن لكل الأحرار المتساوين أن يسلموا بأساسياته في ضوء مبادئ ومثل عليا يمكنهم أن يلتقوا حولها انطلاقاً من اعتبارات العقل المشترك (رولز 1995، 137).

إذا عدنا هنا إلى ما يعنيه لرولز تسويغ المواطنين لمواقفهم من القضايا العامة، فإن أول ما نلاحظه هو ربطه التسويغ في هذا المجال بالعقل العام. فالاعتبارات الخاصة بكل فريق لا يمكن أن يعول عليها، كما رأينا، أساساً لتحقيق إجماع متقاطع. اللجوء إلى العقل العام هو السبيل الوحيد لتحقيق هذا الإجماع، أي العقل العام من حيث كونه مشتركاً بين مواطنين أحرار ومتساوين

يمارسون، مجتمعين، دور السلطة المُشَرِّعة. إن ممارستهم لهذا الدور تعني ممارستهم سلطة سياسية وقسرية بعضهم على بعض متمثلة بالقوانين التي تشرع وبالدساتير التي توضع أو تعدل (المصدر نفسه، 214). وبالنظر لما تعنيه هذه الممارسة، فإن المعقولية تفرض أن تكون الاعتبارات التي يلجأ إليها أي فريق لتسويغ مواقفه من القضايا العامة من النوع الذي يمكنه الدفاع عنه إزاء سائر الفرقاء. فليس من باب المعقولية في شيء أن يطلب فريق من سائر الفرقاء أن يقبلوا، مثلاً، بالامتثال لقوانين لا تجد أساساً لها سوى في نظرته الخاصة، الدينية أو الأخلاقية أو الفلسفية.

العقل العام مدعو، إذن، إلى الالتزام بعدم تجاوز حدود معينة، فيما يخص تعامله مع القضايا الجوهرية التي تهم الجميع، مادام التصور المشترك للعدالة هو المنطلق الأساس. بصورة أكثر تحديداً، إنه مدعو للالتزام بعدم تجاوز حدود معينة بخصوص تعامله مع الأسئلة المتعلقة بالقضايا الدستورية او مع الأسئلة المتعلقة بمبادئ العدالة. تتعلق الأسئلة السابقة ببنى المؤسسات السياسية والحقوق المدنية والسياسية، بينما تتعلق الأسئلة الأخيرة بمشكلات العدالة التوزيعية في الدرجة الأولى (المصدر نفسه). وحدود العقل العام، فيما يخص هذين النوعين من الأسئلة، تتعلق، في المقام الأول، بوجوب عدم تجاوز الاعتبارات المؤسسة لمواقفنا من القضايا العامة مستلزمات القيم السياسية وقيم العقل العام، أي القيم القائمة على مبادئ العدالة التي أُجمع حولها في الوضع الأصلي، إضافة إلى المبادئ التي يفترض أن تواجه مناقشاتنا وحواراتنا في المجال العام (المصدر نفسه)، فهذه المبادئ هي المعيار لما لا يمكن لأي مواطن يتميز بالمعقولية رفضه، إنها الأرضية المشتركة التي يقف عليها جميع المواطنين، على مختلف عقائدهم الشاملة، ليتوجهوا من ثم بحججهم إلى الآخرين. أن نتصرف بصفتنا مواطنين وليس مثلاً بصفتنا أعضاء في جمعية ما، هو أن نلزم أنفسنا بالبقاء ضمن حدود العقل العام، فننظر إلى أنفسنا وكأننا «مشرعون مثاليون» (رولز، 1977، 769). هذا وحده يضمن، في اعتقاده، أن تبقى الخطابات السياسية ضمن إطار الإجماع المتقاطع.

يعود بنا هذا إلى حرص رولز على حصر الوظيفة الجوهرية للخطاب السياسي في الحفاظ على الإجماع المتقاطع حول مبادئ العدالة وإعطاء هذه المبادئ، بالتالي، صورة قيم سياسية مؤطرة للعقل العام، بحيث تكون لها الأسبقية حتى على مبدأ الحكم الذاتي الديمقراطي. وفي إطار هذا التصور السياسي للعدالة، نجد أن أعباء الحكم لا تقود فقط إلى ممارسة التسامح المتبادل بل وأيضاً إلى تقييد الخطاب الديمقراطي لجهة مضمونه. ما عناه في البداية هذا التقييد للخطاب الديمقراطي، كما رأينا، هو استبعاد اللجوء إلى اعتبارات أخلاقية أو دينية في المجال العام. لم ينف رولز مشروعية الدوافع الدينية أو الأخلاقية لاتخاذ المواطنين المواقف التي يتخذونها إزاء القضايا

العامة ولكنه في البداية نفى فقط مشروعية اللجوء إليها في المجال العام، أي نفى أن يكون لها دور مشروع في الخطاب السياسي. ولكن رولز عدل موقفه فيما بعد في ضوء تنبهه لكون هذا الموقف يفترض وجود هوة عميقة بين الدوافع الدينية أو الأخلاقية والاعتبارات السياسية (المصدر نفسه، 797). ما عناه هذا التعديل هو اعتراف من قبل رولز بحق المواطن في أن يؤسس مواقفه السياسية على أسس أخلاقية أو دينية، على أن يرافق هذا استعداده لترجمة حججه تدريجياً إلى حجج يمكن قبولها على أساس قيم ومبادئ العقل العام.

لا يغير هذا التعديل، إذن، شيئاً في الشروط التي وضعها للعقل العام. فما دام يفترض أن لمبادئ العدالة المكانة الأولى في المجال العام، فإن الحفاظ على شرط التبادلية يبقى في رأس اهتماماته، أي شرط أن تكون الاعتبارات التي نقيم عليها مواقفنا في المجال العام هي اعتبارات لا يمكن لمن يتميز بالمعقولية رفضها (المصدر نفسه). فأن أبني مواقفي، مثلاً على ما جاء في الإنجيل، دون أن يكون لديَّ استعداد لإيجاد أي نظير علماني للاعتبارات الدينية التي أقيم عليها مواقفي، هو أن ألجأ إلى اعتبارات غير مقبولة من قبل من لا يؤمن بالإنجيل. من هنا يتضح أن الموقف الأساس لرولز يبقى هو : التبادلية هي حلقة الوصل بين التصور السياسي للعدالة والإجماع المتقاطع.

قد لا يُفهم معيار التبادلية سوى على نحو يجعله مجرد صيغة لمبدأ القابلية للكوننة، كما نجده لدى كنط. وفي حال فهمه على هذا النحو، لا يعود بالإمكان تأويله إلا إجرائياً، أي لا يعود ملزماً لنا بأي قيم سياسية عينية. وهذا يلغي الحاجة لتقييد مضمون الحجج على النحو الذي اقترحه رولز، فلا يبقى سوى الحاجة لتبني طرق تسويغ معينة لاستيفاء شرط التبادلية. والمشكلة الأكبر لرولز تكمن في أن أي تقييد لمضمون الحجج التي يمكن اللجوء إليها في المجال العام بواسطة قيم سياسية جوهرية موجهة للعقل العام قد لا يكون تقريره مشروعاً إلا في مسرى التفاعل الحواري في المجال العام. وهذا يعني، بعكس ما افترضه رولز، أن شرط التبادلية لا يخرج عن حدود المعقولية بالضرورة إن لم يقيد الخطاب السياسي إلا إجرائياً.

إضافة إلى ما سبق، ثمة مفارقة في تقييد رولز للخطاب السياسي على نحو يستدعي تجريد المواطنين من هويتهم الأخلاقية والامتناع عن اللجوء إلى اعتبارات مستمدة من عقيدتهم الأخلاقية في المجال العام. يقوم هذا التقييد، كما رأينا، على فهم رولز لأعباء الحكم وافتراضه أن العقائد الأخلاقية لا يمكن أن تكون موضع جدل متبادل. المفارقة في هذا تكمن، من جهة، في دعوة المواطن للتجرد من قناعاته الأخلاقية، الأمر الذي يفترض قدرته على التجرد منها، ومن جهة ثانية، في افتراض كون العقائد الأخلاقية لا يمكن أن تكون موضع جدل متبادل، الأمر الذي

يعني أن المواطن هو أسير هذه القناعات ولا يملك القدرة على التجرد منها (جتمان وتومسون، 125-147). حل هذه المفارقة يكمن إما في تخلي رولز عن افتراضه أن لدى المواطنين القدرة على التجرد من قناعاتهم الأخلاقية بصورة سابقة على دخولهم أطرافاً في التفاعل الحواري الدائر في المجال العام، أي أن هذه القدرة لا تبدو ممكنة إلا في سياق هذا التفاعل الحواري أو التخلي عن افتراضه أن العقائد الأخلاقية لا يمكن أن تكون موضع جدل متبادل. وكائناً ما كان الحل الذي يختاره، فإن النتيجة المترتبة على هذا الاختيار واحدة: القدرة على التجرد من القناعات الأخلاقية المسبقة لا تبدو ممكنة إلا في سياق التفاعل الحواري في المجال العام، حيث تتيح لنا طرق الجدل المستمدة من العقل العام توفير الشروط المعرفية لتوضيح أو تسويغ أو تعديل أحدنا لقناعاته الأخلاقية خارج سيرورة هذا التفاعل الحواري، ما يصدق علينا عموماً هو أننا أسرى قناعاتنا المسبقة، الأخلاقية وغير الأخلاقية، وأنه متعذر علينا، تبعاً لذلك، التخلي عنها أو تعديلها، على الأقل، قبل مشاركتنا في الجدل القائم حول القضايا العامة[1].

## السيكولوجية الأخلاقية المعقولة

اشتراط رولز تخلي المواطنين عن قناعاتهم الأخلاقية المسبقة يرتبط بتصور رولز لشروط المعقولية. فإن شرطاً من هذه الشروط، كما رأينا في مكان آخر من هذا البحث، هو امتلاك سيكولوجية أخلاقية معقولة. في وضعه لهذا الشرط يؤكد رولز أهمية الرغبات القائمة على التصور[2]، أي الرغبات التي تتخذ موضوعاً لها القيام بأفعال تتفق مع مثال تشكل بالعلاقة مع مبادئ معقولة أو عقلانية. من الأمثلة على رغبات كهذه رغبة المواطن ليس فقط أن يكون مواطناً سوياً وملتزماً بالتعاون مع سائر أعضاء المجتمع وفق شروط منصفة للجميع، بل أن يُعترف به أيضاً بوصفه شخصاً يجد هذا المثال للمواطنة (رولز، 1996، 84). يعترف رولز أن فهمه للسيكولوجية الأخلاقية المعقولة يجسد أساسه في تصور كنط للشخص، ولذلك نراه يلجأ إلى شتى الاعتبارات لإظهار تفوق التصور الأخير على أي تصور منافس له (المصدر نفسه، 48-54). دفاعه عن هذا التصور الكنطي في الليبرالية السياسية بالذات يجعل أطروحته في هذا العمل معرضة للتناقض. فالتصور الكنطي للشخص تصور ميتافيزيقي (أي غير محايد فلسفياً)، بينما رولز، كما رأينا، كان معنياً في العمل المعني بأن يكون محايداً من الوجهة الفلسفية أو الأخلاقية أو الدينية. فقد أكد في هذا العمل أنه لا توجد بين مقدمات تصور العدالة باعتبارها إنصافاً أي عقيدة ميتافيزيقية حول طبيعة الشخص (29، هـ 31). في الواقع، توصل رولز إلى القناعة بضرورة تخلي نظريته عن أي تصور

---

1ـ ما نقوله عن الاقتناعات الأخلاقية بالنسبة لقابليتها للتعديل جراء مشاركة أصحاب هذه القناعات في الجدل القائم حول القضايا العامة لا يصدق طبعاً على القناعات الدينية

2 Conception – dependent desires

ميتافيزيقي للشخص قبل صدور الليبرالية السياسية بعدة سنوات، حيث أكد في دراسة له أن تصور الشخص سياسياً، أي باعتباره حراً ومتساوياً مع سائر المواطنين، لا يجوز أن يُدخلنا في أية أسئلة في مجال السيكولوجيا الفلسفية، أو ترتبط بعقيدة ميتافيزيقية حول طبيعة الذات.

لا نظرة سياسية تعتمد على هذه الأسئلة العميقة والتي لا يوجد حلٌّ لها بعد يمكن أن تقوم بوظيفة تصور عام[1] للعدالة في دولة ديمقراطية دستورية، (رولز، 1985ـ 230-231).

لم يفت رولز أن السيكولوجية الأخلاقية المعقولة، بحسب تصوره لها، تتعارض مع تصورات فلسفية للشخص كالتي نجدها لدى هوبز Thomas Hobbes أو بنثام Jeremy Beantham أو جوثييه David Gauthier. فبنثام تصور الشخص على نحو يتضمن أن الدافع الأقوى لأفعال الشخص هو طلب اللذة وتجنب الألم. أما هوبز وجوثييه الذي سار في خطى الأخير، فإنهما لا يعطيان قيمة للمعقولية تفوق قيمة العقلانية، بل العكس هو ما يصدق على تصورهما. المعقول، في نظرهما، يُشتق من العقلاني، كما لاحظ رولز نفسه في تعليقه على جوثييه، منبهاً لنا أن من يصر على ضرورة اشتقاق المعقول من العقلاني لا بد أن ينطلق من اعتبارات فلسفية أو اعتبارات تتعلق بفكرة الإنسان الاقتصادي أو بنظرية القرار الاجتماعي، حيث يشغل مفهوم العقلانية الحيز الأكبر (رولز، 1996، 52-53). ولكن إذا كان تصور الشخص على هذا النحو قائماً على اعتبارات فلسفية، أفلا يعني هذا أن تصوره على طريقة رولز يحتاج تسويغه إلى اعتبارات فلسفية مضادة؟ هل يمكن رولز، بمعنى آخر، أن يستبعد التصورات الفلسفية للشخص المنافسة لتصوره له، بدون تأسيس تصوره فلسفياً؟ وإذا كان الجواب بالإيجاب، إذن، كيف يمكن أن يتحقق الإجماع المتقاطع الذي يصبو رولز إليه في ظل اشتراطه التأخلق بأخلاقية سيكولوجية معقولة، ما دام ما يشترطه لابد أن يقود من ينطلقون من تصور مغاير للشخص إلى مقاومة الانضمام إلى هذا الإجماع؟.

## البنائية السياسية* والإجماع المتقاطع

تتضح المشكلة الأخيرة أكثر عندما نتناول نظر رولز إلى البنائية السياسية على أنها ضمان الموضوعية، من حيث كون الموضوعية، كما رأينا، هي من السمات الجوهرية للمعقولية. تستوفي البنائية السياسية، في نظره، شروط الموضوعية من حيث كون التصور السياسي للعدالة الذي ينبع منها يزودنا بإطار للفكر وبتصور للحكم الصائب عن طريق إعطائه امتيازاً لوجهة نظر معينة كالتي يمثلها الوضع الذي يمكن من خلاله تحديد النظام الموضوعي للأسباب العقلية الذي يفترض

1- Public Conception

أن يزود الأشخاص بمسوغات أحكامهم ويجعل اتفاق أحكامهم قابلاً للتفسير (المصدر نفسه، 110-112). يتناول رولز سمات أربع للبنائية السياسية تتلخص في كونها تتضمن طريقة للوصول إلى مبادئ العدالة السياسية تجسد كل المستلزمات المناسبة للعقل العملي وتبين كيف يمكن الوصول إلى مبادئ العدالة من مبادئ العقل العملي، بالإضافة إلى مفهومي الشخص والمجتمع المرتبطين أيضاً بالعقل العملي وتزودنا بفكرة محددة للمعقولية يمكن تطبيقها على المبادئ والأحكام والمؤسسات (المصدر نفسه، 94-96).

من الواضح أن البنائية السياسية تدفع بنا في اتجاه المنظور المناسب ضمن إطار العقل العملي لتقرير مبادئ العدالة السياسية. ولكن البنائية السياسية، باعتبارها من ممهدات نظرية العدالة السياسية، قد تكون، بعكس ما تصوره رولز، عقبة أمام تحقيق إجماع متقاطع (وينر، 52-62). للتوضيح، لننظر في كيفية تصور رولز للإجماع المتقاطع. نبدأ بالافتراض مع رولز تعدد العقائد الشاملة. تحقيق إجماع متقاطع، في هذه الحالة، يعني أن كل شخص سيصل، إنطلاقاً من عقيدته الشاملة، إلى تبني التصور السياسي للعدالة فلا يحصل أي تعارض بين قيمه السياسية والقيم النابعة من هذا التصور السياسي. فعلى الرغم من أن الاعتبارات التي تقود هذا الشخص إلى تبني التصور المعني قد تكون خاصة بعقيدته الشاملة، إلا أن النتيجة التي يتوصل إليها هي النتيجة التي يتوصل إليها سواه، انطلاقاً من اعتبارات خاصة بالعقيدة الشاملة الأخيرة. إذن، ما نجده ضمن الإجماع المتقاطع هو أن العقيدة الشاملة لكل فريق تؤيد التصور السياسي، انطلاقاً من اعتبارات قد تكون خاصة بهذه العقيدة.

إذا عدنا الآن إلى وضع رولز شرط الموضوعية بين شروط المعقولية، إضافة إلى جعله البنائية السياسية ضمن الموضوعية، فما نجد أنه يترتب على ذلك هو ضرورة اشتمال الفكر السياسي لكل فريق من الفرقاء الداخلين في الإجماع المتقاطع تأييداً لتصور الشخص وتصور المجتمع المرتبطين بالعقل العملي وقبولاً بالطريقة البنائية للوصول إلى مبادئ العدالة، والنظر إلى هذه المبادئ، لنشوئها عن البنائية السياسية، على أنها الأساس لتحديد نظام موضوعي للأسباب العقلية. وما هو مضمر في كل هذا هو أن البنائية السياسية هي مصدر مستقل للأحكام المعيارية، والاعتبارات المستمدة منها تطغى على كل اعتبارات سواها مستمدة من مصدر ديني أو أخلاقي أو فلسفي (رولز، 1996، 111).

إن نظر رولز إلى الاعتبارات المستمدة من البنائية السياسية على أنها ذات أسبقية معيارية على

---

*Political Constructivism

أنواع الاعتبارات الأخرى يقود بالطبع إلى استبعاده من الإجماع المتقاطع كل من يعتبر الاعتبارات النابعة من عقيدته الشاملة هي الأهم. ولكن هذا يعني استبعاده، مثلاً، المسلم أو الكاثوليكي الذي يعتقد أنه لا موجه لنا في الأمور المتعلقة بالعدالة سوى كلمة الله، ناهيك عن استبعاده كل الأصوليين، على مختلف خلفياتهم الدينية، واستبعاده أيضاً بعض أصحاب العقائد الفلسفية، كالذين يتبنون، مثلاً، نظرية الحدسية العقلانية ويذهبون إلى حد الاعتقاد أن القضايا المعيارية تجد ضمانها الوحيد في نظام مستقل للقيم. من هنا يتضح أن كون البنائية السياسية تتجنب الجدل القائم حول صدق الأحكام الأخلاقية لا يكفي لتجنب الجدل حول أساس هذه الأحكام وما يعطيها قوتها المعيارية. ولذلك فإن اشتراط رولز تقييد كل فريق بمستلزمات البنائية السياسية، حتى يكون مشمولاً بالإجماع المتقاطع، قد ينتهي إلى استبعاد الكثيرين من هذا الإجماع وحصره في القلة التي تتبنى البنائية الكنطية الشاملة (وينر، 52-62).

قد يقترح من يؤيد وجهة نظر رولز أن المعقولية تفرض على المواطنين عدم القيام بأي شيء يخل بالاستقرار السياسي وأن هذا بدوره يعني ضرورة تصرفهم في المجال العام وكأن البنائية السياسية هي ملاذهم الأخير على المستوى المعياري. إن المعقولية تفرض على المواطنين عدم القيام بأي شيء يخل بالاستقرار السياسي وأن هذا بدوره يعني ضرورة تصرفهم في المجال العام وكأن البنائية السياسية هي ملاذهم الأخير على المستوى المعياري. إذن ما يصدق عليهم خارج إطار المجال العام – داخلياً – قد لا يتطابق بالضرورة مع ما هو مطلوب منهم في المجال العام. ولكن ماذا نقول هنا في الحالات التي ينتهي فيها العقل العام، انطلاقاً من اعتبارات البنائية السياسية، إلى تأييد مواقف تتناقض مع عقيدة شاملة ما؟ هل نقول للمواطنين المنتمين إلى هذه العقيدة إن عليكم أن تتظاهروا بتأسيس أحكامكم الأخلاقية في المجال السياسي وفق مستلزمات البنائية السياسية، وإن كان هذا يتعارض مع مستلزمات عقيدتكم الشاملة؟ وإذا كان الجواب بالإيجاب، إذن ما هي قيمة الإجماع المتقاطع الذي يقوم على هذا الأساس، أي على أساس تأييد المواطنين لسياسات يرفضونها داخلياً؟ أليس واضحاً هنا أن إجماعاً كهذا لا يمكن أن يكتب له الاستقرار؟

يبدو، إذن، أن رولز مواجه بالمفارقة التالية: فمن جهة، إن تقديمه البنائية السياسية باعتبارها مكملة للتصور السياسي للعدالة ضروري، من وجهة نظره، لتزويدنا بنظرية موضوعية لما ينبغي أن يشكل ملاذنا الأخير بين الاعتبارات المعيارية العقلية – نظرية يمكن الالتقاء حولها. بدون نظرية كهذه، لا يمكننا، بحسب تحليله، أن نضمن عدم تراجع أصحاب العقائد الشاملة عن التزامهم بالتصور السياسي للعدالة، أي أن نضمن استقرار المجتمع المدني. ومن جهة ثانية، فإن اشتراطه التقيد بمستلزمات البنائية السياسية لتحقيق إجماع متقاطع شامل وكامل هو، كما

حاولنا أن نبيّن، عائق كبير أمام الوصول إلى إجماع كهذا، نظراً لأنه يستبعد من هذا الإجماع كلاً من العقائد الشاملة التي استقرت على اعتبار القيم والمبادئ المستمدة منها ذات أسبقية على اعتبارات العقل العام. المفارقة التي يواجهها رولز تكمن، إذن، في أن البنائية السياسية هي، في آن، ضرورية ومانعة لتحقيق إجماع متقاطع.

إضافة إلى ماسبق، إن تصوره للعقيدة الشاملة المعقولة، لارتباطه بوضعه القيم السياسية في المرتبة الأولى من الأهمية، يوَلِّد توتراً حاداً داخل نظريته السياسية. فالقيم السياسية ذات الأهمية القصوى له هي أشبه شيء بالقيم السياسية لدى كنط التي نجد على رأسها قيمة العقل الحر الذي يمارس نشاطه في كنف مؤسسات حرة. يُفهم بالعقل الحر هنا العقل الموجه فقط بسلطته الخاصة وفق أفكار ومبادئ مختومة بختم العقل نفسه. إذن، يستمد التصور السياسي للعدالة قيمته من كونه يستهدف تشكيل الشروط الاجتماعية التي لابد منها لتكون شخصية الفرد المستقل بذاته، أي لتكون شخصية ليبرالية تجسد فضائل التعاون السياسي باعتبارها «فضائل عظيمة جداً» (رولز، 1996ـ 157) وترى لزوم تقديم القيم الليبرالية السياسية على أي قيم تتعارض معها (المصدر نفسه). ولذلك ما يترتب على موقف رولز هنا هو أن أية عقيدة شاملة، متى تصبح جزءاً من الإجماع المتقاطع، مدعوة لأن تكيف ذاتها على نحو يجعلها متوائمة مع الموقف السياسي المؤيد من قبل العقل الحر – أي العقل الليبرالي.

لا يبدو أن النتيجة الأخيرة تتواءم مع ما ابتغى رولز تحقيقه في تطويره تصوراً سياسياً للعدالة، ألا وهو تجنب الافتراضات الفلسفية التي أدت دوراً مهماً في نظرية في العدالة، وخصوصاً ما يتعلق منها بالتصور الكنطي للشخص. فأخذه ظاهرة التعددية في الاعتبار في الليبرالية السياسية جعل غرضه الأساس، كما رأينا، تطوير تصور للعدالة محايد فلسفياً، لأن المطلوب هو خلق الشروط الضرورية لتحقيق إجماع متقاطع في مجتمع مخترق بالتعددية. وفي سياق تطويره لهذا التصور، كما يبدو من تحليلنا السابق، ذهب رولز في اتجاه إعطاء القيم السياسية الكنطية امتيازاً خاصاً، مشترطا تبعاً لذلك أن تكيف كل عقيدة شاملة ذاتها على نحو يجعلها متوائمة مع الموقف السياسي المؤيد من قبل العقل الحر، وإلا تبقى خارج الإجماع المتقاطع. ذهابه في هذا الاتجاه، كما يبدو، ترتب على اعتباره ظاهرة التعددية مرتبطة بالعقل الحر بالضرورة بحيث يعني هذا أن إدراك هذا الرباط الضروري بينهما يمكن أن يقود إلى الالتقاء حول تصور للمجتمع السياسي يضمن للعقل الحر ممارسة قواه. فمن باب حرص كل فريق ألا يفرض عليه أي تصور للخير لا ينبع من نظرته الشاملة، فإنه لن يرضى بأي ترتيبات سياسية تلغي شروط التعددية التي من أهمها شرط ممارسة العقل الحر لنشاطه. ولكن الالتقاء حول التصور المعني للمجتمع السياسي لا

يقوم، في نظره، كما رأينا، سوى على استيفاء شروط المعقولية من قبل كل فريق مرشح للانضمام إلى الإجماع المتقاطع، بما فيها الاستعداد لقبول أعباء الحكم، وامتلاك نفسية أخلاقية معقولة والتعرف على العناصر الجوهرية للموضوعية. وفي ضوء هذا كله، لايبدو من السهل تجنب رولز التوتر داخل نظريته السياسية بين إصراره، من جهة، على ضرورة استيفاء كل الشروط المذكورة للمعقولية وإصراره، من جهة ثانية، على أن يكون التصور السياسي الذي يتم الالتقاء حوله محايداً فلسفياً. فهذه الشروط الممهدة للوصول إلى هذا التصور تعطي للقيم السياسية الكنطية امتيازاً خاصاً، فيصبح الالتقاء حول التصور المعني هو التقاء بين كنطيين أو أشباه كنطيين ولا يعود ثمة أساس لادعاء الحياد الفلسفي لهذا التصور.

## المصادر الأجنبية


1. Gutman, Amy and Thompson, Dennis, “Moral Conflict and Political Consensus” in Liberalism and Good, ed. R. Bruce Douglas, G. M. Mara and henry Richardson, 1990, Routledge.
2. Gauthier, David, Morals by Agreement, Oxford, 1986.
3. Rawls, John, A theory of Justice, Oxford, 1971.
4. Rawls, John, “The basic structure as subject”, American Philosophical Quarterly, 14, 1997.
5. Rawls, John, “Justice as Fairness” Philosophy and Political Affairs, 14, 1985.
6. Rawls, John, “The Idea of an overlapping Consensus” Oxford Journal of Legal Studies, 7, NO 1, 1987.
7. Rawls, Jhon, “The Domain of the Political and Overlapping Consensus” New York University Law Review, 64, 1989. Political Liberalism, Columbia University Press, 1993, 1996.
8. Wenar, Leif, “Political Liberalism: An Internal Critique” Ethics, Vol 160, NO 1, 1995.


## المصادر العربية


1. ضاهر، عادل، الأخلاق والعقل، دار الشروق، عمّان، 1990.
2. ضاهر، عادل، أولية العقل، دار أمواج، بيروت، 2001.





# مسألة الخير في فلسفة الأخلاق المعاصرة

الزواوي بغوره*

**ملخص:**

**يُعدّ الخير مدار كل بحث أخلاقي، لذا فإن هذه الدراسة قد حاولت أن تدخل عناصر جديدة في مفهوم الخير، وبخاصة من جهة العلاقة القائمة بينه وبين العدل.**

**لقد تحوّل موضوع الخير العام إلى نظرية سياسية واجتماعية، إذ يصح القول إن فلاسفة الأخلاق المعاصرين ينقسمون إلى فريقين، الأول يمنح الأولوية للعدل بما هو قيمة أولية وكونية، ويجد سنده في نظرية كانط، ، والثاني للخير بما هو قيمة أساسية وخاصة، ويعتمد على نظرية أرسطو.**

**وتنهد هذه الدراسة إلى تبيّن معاني الخير ووجوهه لدى طيف متعدد من الفلاسفة المعاصرين والقدماء، فالأخلاق لا تقف عند تحديد معايير الاحترام المتبادل، وليست مجرد إجراءات عادلة ومنصفة من أجل إعادة توزيع الخيرات أو حل النزاعات، وإنما الأخلاق، في نظر فلاسفة، ذات بعد أكبر يتمثل في إعطاء معنى لحياتنا.**

يمكن القول إن ما بيّنه فيلسوف الأخلاق الإنجليزي هنري سيدجويك (Henry Sidgwick) في كتابه: "مناهج الأخلاق"، من أن طبيعة القيمة الأخلاقية تأخذ شكلين مختلفين، بحسب اعتبارنا للعدل أو للخير. كما بيّن أن تاريخ الأخلاق ينقسم إلى مرحلتين أساسيتين؛ مرحلة تقديم الخير على العدل، وهو ما ميز الأخلاق اليونانية، ومرحلة إعطاء الأولوية للعدل على الخير، وهو ما وسم فلسفة الأخلاق الحديثة والمعاصرة[1]. ولا يندّ النقاش الدائر في فلسفة الأخلاق المعاصرة عن هذا التقسيم، بحيث يصح القول إن فلاسفة الأخلاق المعاصرين ينقسمون إلى فريقين: الفريق القائل بأولوية العدل بما هو قيمة أولية وكونية، ويجد سنده في نظرية كانط، والفريق القائل بأولوية الخير بما هو قيمة أساسية وخاصة، ويعتمد على نظرية أرسطو.

---

*أستاذ جامعي، قسم الفلسفة- جامعة الكويت

1- Charles Larmore, Modernité et morale, Paris, PUF, 1993, p.45

يظهر هذا الانقسام جلياً في ما قدمه الفيلسوف الأمريكي جون رولز في كتابه الذائع الصيت: نظرية في العدالة[1]، وفي الردود المختلفة عليه من قبل «الجمعاتيين» وأنصار التعدد الثقافي، وعلى رأسهم الفيلسوف الكندي شارلز تايلور، وبخاصة في كتابه: «حرية المحدثين»[2]. وعملاً على تجلية هذه المسألة التي نعتقد أنها مسألة مركزية في الفكر الأخلاقي المعاصر، وذلك بالنظر لعلاقاتها المتعددة مع مختلف المسائل الأخلاقية والسياسية، فإننا سنحاول تحليل بعض ملامحها، وذلك وفقا للعناصر الآتية:

## -أولاً: الموقف الكوني[3]:

لا يتسع المجال لعرض ومناقشة مختلف العناصر التي قدمها رولز في موضوع الخير، ولا ما عرف موقفه من تطورات، وإنما حسبنا أن نقدم الفكرة العامة أو الخطوط العامة لهذا الموقف كما جاء في "نظرية في العدالة"، حيث ناقش في القسم الثاني الخاص بالغايات، وتحديداً ما جاء تحت عنوان: الخير بوصفه عقلانية، العناصر الآتية:

1. في ضرورة قيام نظرية في الخير
2. تحديد الخير في حالاته البسيطة
3. ملاحظات حول دلالة الخير
4. تحديد الخير في مشاريع الحياة
5. التداول المعقول
6. المبدأ الأرسطي
7. تحديد الخير بالنسبة للأشخاص
8. احترام الذات
9. التمييز بين العدل والخير

يرى رولز أن الاختلاف بين الخير بوصفه عقلانية والعدالة بوصفها إنصافاً يقتضي الإقرار بأن كل شخص هو حر في أن يخطط حياته كما يرى ذلك، شريطة أن تتفق هذه الخطط والمشاريع

1- John Rawls, Théorie de la justice, trad. Catherine Audard, Paris, seuil, 1997, p. 438

2- Charles Taylor, Le juste et le bien, in, Revue de métaphysique et de morale, tome, 93, N° 1, 1988

3- الموقف الكوني أو العالمي أو الكلي هو ترجمة للمفردتين الفرنسيتين (universalisme /cosmopolitisme) . هنالك من يعتقد أن هذا الموقف يعود إلى الرواقية التي أسست تصورها الأخلاقي على الكوني أو العالمي الذي يبلغه كل إنسان عاقل، و يتكون من مبادئ وواجبات لكل إنسان. ولقد استعاد الفلاسفة المحدثون منذ عصر التنوير هذا المبدأ كل على طريقته، وأشهرهم الفيلسوف ايمانويل كانط ويتضمن الموقف الكوني فكرة ميثاق عالمي للحقوق وفكرة عن العدالة التوزيعية العالمية. كما بين ذلك رولز في دراساته الأخيرة، وبخاصة في كتابه: قانون الشعوب. انظر:

- Jocelyne couture et Kai Nielsen, Introduction: Cosmopolitisme et particularisme, in, Philosophiques, vol.34, N1, 2007, p. 315

مع مبادئ العدالة؛ ولذا فإن الاتفاق الكامل حول معايير الخير بوصفه عقلانية ليس أمراً ضرورياً.

وإذا كان مقبولاً أن تكون تصورات الأفراد عن الخير مختلفة فيما بينهم، فإن تصورهم للعدالة لا يمكن أن يكون كذلك. إن المواطنين، في مجتمع حسن التنظيم، يدافعون عن مبادئ العدالة نفسها، ويعملون على الوصول إلى الأحكام نفسها، وذلك بقدر الإمكان.

ثم إن تطبيقات عديدة لمبادئ العدالة محددة بما يسميه بـ (حجاب الجهل)، في حين أن تقييم الفرد لخيره يمكن أن يعتمد على معرفة كبيرة بالوقائع[1]. من هنا، خلص إلى الإقرار بأن مفاهيم الخير والعدل متمايزة في نظرية العدالة بوصفها إنصافاً. وأن "هذه الاختلافات ناتجة من بنية نظرية العقد ومن أسبقية العدل على الخير"[2].

لا ينكر رولز أهمية الخير كقيمة، بل يدعو إلى ضرورة تأسيس نظرية في الخير، بما أن الخير يرتبط بالأفراد ومشاريع حياتهم، وأن تصورات الأفراد للخير تتناسب ومبادئ العدل المعترف بها علانية، ولكن ذلك لا يجعل من الخير سابقاً للعدل، وإنما يجعله لاحقاً، أو كما قال: "إن العدالة بوصفها إنصافاً تقتضي أن يكون العدل سابقاً على الخير"[3].

وبعد أن أجرى تعديلاً على نظريته في العدالة بوصفها إنصافاً، نشر مجموعة من الدراسات والأبحاث في كتابه: "العدالة والديمقراطية"، حيث تطرق من جديد إلى موضوع أولوية العدل على الخير، وذلك بسبب أن هذه المسالة أساسية في الليبرالية السياسية، ولها دور مركزي في نظرية العدالة بوصفها إنصافاً التي تمثل هذه الليبرالية.

وتشتمل هذه الأولوية على العناصر الآتية:

1. فكرة الخير بوصفه عقلانية
2. فكرة الخيرات الأولية
3. فكرة التصورات المفهومة والمقبولة للخير
4. فكرة الفضائل السياسية
5. فكرة الخير الذي يمثله مجتمع سياسي حسن التنظيم[4].

1- John Rawls, Théories de la justice, op-cit., p. 486- 490

2.-Ibid., p. 490

3-. Ibid., p. 438

4- John Rawls, Justice et démocratie, trad. Catherine Audard, Paris, Seuil, 1993, p. 288.

ولعل السؤال الأولي الذي يطرح نفسه هو : لماذا هذه الأولوية التي تعطيها نظرية رولز للعدل على حساب الخير؟

من المعلوم أن رولز في محاولته تأسيس نظرية في العدالة إنما يرجع إلى نظرية الواجب لكانط، وذلك في قبالة نظرية المنفعة لجيرمي بنتام وجون ستيوارت ميل السائدة في الثقافة الأنجلوسكسونية. كما حاول إعادة صياغة معالم عقد اجتماعي مداره العدل بوصفه إنصافاً. وبالتالي فإن مفهوم العدل عند رولز سواء من حيث خلفيته الفكرية المتمثلة في كانط، أو في غايته المتمثلة في إعادة تأسيس عقد اجتماعي جديد مداره العدل بوصفه إنصافاً يقتضي إعطاء الأولوية للعدل بما هو قيمة مشتركة في المجتمع، على حساب الخير بما هو قيمة شخصية أو ذاتية خاصة بالأفراد.

ومن المعلوم أن كانط قد ذهب إلى القول بضرورة أن تقوم الأخلاق على مبادئ أساسية أهمها مبدأ الكونية والحرية والغاية في ذاتها، وهو ما عبرت عنه الأوامر المطلقة في مقابل الأوامر الشرطية لنظرية الواجب. وعليه، فإنه من المنطقي في سياق نظرية في العدل بما هو إنصاف أن تعطى الأولوية للعدل على الخير. وتقتضي هذه الأولوية القول إن مبادئ العدالة، أو كما قال (العدالة السياسية) تفرض وضع حدود لأنماط الحياة المقبولة، لذا فإن كل المواطنين الذين سيتقدمون بمطالب باسم الغايات التي تتجاوز تلك الحدود، فإنهم ملزمون باحترام الحدود التي يفرضها العدل.

والحق، فإن هذا الموقف الذي يعطي الأولوية للعدل على الخير قد تعزز منذ بزوغ الفكر الليبرالي الذي ذهب إلى القول بفكرتين أساسيتين؛ تتمثل الأولى في إعطاء الأولوية للحقوق الفردية المجردة، وتجلى ذلك في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الذي يتحدث عن الإنسان بوصفه إنساناً مجرداً من كل سياق ثقافي أو اجتماعي أو تاريخي، أي الإنسان بما هو إنسان. وتظهر الفكرة الثانية في الدعوة إلى أن تكون الدولة محايدة بالنسبة للتصورات الذاتية، وعلى رأسها الخير.

وعلى الرغم من أن رولز قد أدخل تعديلات كثيرة على نظريته في العدل بوصفه إنصافاً، شمل موضوع الأولوية بين العدل والخير، بحيث ذهب إلى القول بتكاملهما، وقال في هذا المعنى: "وعلى هذا الأساس، فإن العدل والخير متكاملان، وهو ما لا يجهله القول بأولوية العدل. إن هذه الأولوية تعني بكل بساطة أن تصوراً سياسياً للعدل، حتى يكون مقبولاً، عليه أن يحترم أشكال

الحياة المتنوعة التي يرتبط بها المواطنون"[1]. إلا أنه مع ذلك ما يزال هذا الموقف يطرح مشكلات أخلاقية عديدة.

ويظهر ذلك في ما قدمه على سبيل المثال ميخائيل سندال، في كتابه: "الليبرالية وحدود العدالة"، حيث ذهب إلى القول إن مسألة إعطاء الأولوية للعدل على الخير عند كانط ورولز على السواء إنما تشير إلى معنيين، يفيد الأول أن بعض الحقوق الفردية تتقدم على بعض الاعتبارات لما يسمى بالخير العام، ويفيد المعنى الثاني أن تسويغ مبادئ العدل المتعلقة بالحقوق لا ترتبط بأي تصور للخير. وفي تقدير سندال، فإن المعنى الثاني هو الذي أثار مختلف أشكال النقد على نظرية العدالة عند رولز والذي يتم اختصاره في النقاش الدائر بين الليبراليين والجمعاتيين، وبخاصة السدير مكنتير، وميخائيل ولزار، وميخائيل سندال، وشارل تايلور، بمبدأ أولوية العدل على الخير[2].

## ثانياً : الموقف الخصوصي:

يرى الفيلسوف الكندي شارل لرمور (..-1950)(Charles Larmore): أن "العقل لا يتمكن من الحجاج الأخلاقي إلا داخل تجربة أخلاقية قائمة. فبدلاً من السعي نحو نظرة منفصلة، علينا أن نعرف ونعترف بواقع وحقيقة انتمائنا إلى تراث أخلاقي موجود وقائم أصلاً"[3]. يعيد هذا الطرح مختلف الأسئلة التي رافقت تاريخ الأخلاق والعلوم الأخلاقية، وبخاصة علم الاجتماع الأخلاقي.

ويعتبر الفيلسوف الكندي شارل تايلور من فلاسفة الأخلاق المعاصرين الذين أعادوا طرح هذه العلاقة على المستوى الفلسفي. ويتميز طرحه بطريقته في معالجة الصلة التي لا تقوم على التأسيس العقلي للأخلاق بشكل مجرد؛ أي مثلما هي الحال عند كانط أو رولز، وإنما تبدأ مما هو معطى، ومن القيم القائمة، ومن الخبرة الأخلاقية المعطاة[4]، ومن تلك القيم التي ينتسب إليها الأفراد بشكل عفوي وطبيعي، وتشكل جزءاً أساسياً من سلوكهم وفعلهم وتتفق مع محيطهم الاجتماعي. هذا من جهة، أما من جهة أخرى فإنه لا يعمل على تحديد مبادئ عامة وكلية صالحة لكل إنسان على وجه العموم، وإنما يأخذ بعين الاعتبار البيئة الثقافية والاجتماعية، حيث يمكن للعقل أن يتدخل بوصفه ملكة نقدية. وبتعبير آخر، فإن وظيفة العقل في هذه الحالة وظيفة نقدية.

---

1-Ibid., p. 288

2- Michael Sandel, Le libéralisme et les limites de la justice, trad. Jean-Fabien Spitz, Paris, Seuil, p.1999 ,p.269

3- Charles Larmore, Modernité et morale, op-cit., p.81

4 ـ زكريا إبراهيم، المشكلة الخلقية، مكتبة مصر، (ب-ت)، ص 3

تظهر هذه الوظيفة النقدية للعقل في أن واقع القيم المعاصر، أو الواقع الأخلاقي المعاصر يتميز بتناقضاته ونزاعاته وتحولاته وتغيراته الدائمة، مما يستدعي تدخل العقل بغرض التوضيح وتحليل هذه الوضعيات المعقدة. ويسمح العقل بهذا المعنى "بتفسير ومناقشة تقديراتنا الأخلاقية العفوية. إنه يوضحها وينظمها، ويخضعها للنقد، ويعمل على صياغة اقتناعه الخاص بطريقة تتطابق قدر الإمكان مع ظروفنا وأوضاعنا"[1]. ولا تعتبر الأخلاق، ضمن هذا الطرح، مسألة طاعة لقواعد وواجبات محددة مسبقاً، وإنما هي، أولاً وقبل كل شيء، مسألة اقتناع عميق متصل بتلك القيم المشار إليها سابقاً مع ارتباطها بمثل أخلاقية[2].

والحق، فإن الخير عند تايلور لا يتوقف عند هذا الحد من التعيين، وإنما يعمل على إقامة تأسيس فلسفي قائم على مبدأ مؤداه أن الأخلاق محايثة للوجود الإنساني، وأنها تمنح المعنى لحياة الإنسان، وتجيب عن بعض الأسئلة الأساسية للوجود الإنساني، ومنها على وجه التحديد: أي إنسان أريد أن أكون؟ وما هي الحياة التي تستحق أن أحياها؟ وأي نوع من العوالم التي أرغب العيش فيها؟

ومن البيّن أن هذه الأسئلة تتصل بهويتنا، وبما نحن عليه، وبما نرغب أن نكون عليه. يقول: "إن هويتي واقعة أخلاقية، بمعنى أنني أتحدد بالمقارنة مع رؤى ونظرات معيارية في الحياة، وتصورات للحياة الإنسانية التي لها قيمة أخلاقية. إن أي دور يسهم في صياغة وتشكيل هويتي يتضمن بالضرورة منظوراً أو رؤية للحياة الإنسانية، وحدساً لما هو خير أو شر، ولما هو قيم أو محتقر"[3]. إن هذا الطرح الاجتماعي الذي يأخذ بعين الاعتبار بمبدأ الهوية الثقافية وليس الهوية المنطقية، وبالخصوصية وليس بالكونية، لا يمكن فصله عن مبدأ أساسي آخر مؤسس لمفهوم الخير ألا وهو مبدأ الأصالة.

يرى شارل تايلور أن مفهوم الأصالة يرجع إلى القرن الثامن عشر، ويرتبط بتلك الحالة الذهنية التي ترى أن الإنسان يتمتع بحس أخلاقي، وأن له استعداداً طبيعياً لما هو خير ولما هو شر. وهذا يعني أن منشأ الأصالة أخلاقي وليس له منشأ تاريخي أو عرقي أو بدائي. ويفيد الأصل أن الإنسان يتمتع بالحس الأخلاقي وليس بالضرورة بالحس الديني فقط، لأنه من المعلوم أن

1- Michel Métayer, La philosophie éthique, enjeux et débats actuels, Editions du renouveau pédagogique, Canada, 1997 op-cite., p.227

2-الزواوي بغوره، الاعتراف، من أجل مفهوم جديد للعدل، دراسة في الفلسفة الاجتماعية، دار الطليعة، بيروت، 2012، ص89

3-Charles Taylor, Rapprocher les solitudes, Ecrits sur le fédéralisme et le nationalisme au Canada, Saint-Foy, PUL, 1992, p.139

هذا المفهوم قد جاء في سياق عصر مناهض للتصور الديني ألا وهوعصر التنوير، وبخاصة فيما يتعلق بالجزاء والعقاب. ويؤكد أن الخير والشر متأصل في الإنسان وفي عواطفه. وأن الأخلاقية (la moralité) تكمن في العواطف والمشاعر. هذا يعني أن الأصالة كما ظهرت في القرن الثامن عشر ارتبطت بالمعنى الأخلاقي الإنساني، وأن منبع الأخلاق يكمن في الإنسان، وليس في مصدر آخر خارج الإنسان. وبالطبع، فإن هذا الفهم في نظر تايلور لا يمنع من الارتباط بالمُثُلِ على وجه العموم، ولا بالله. والمثال على ذلك هو القديس أوغسطين الذي كان يرى أن الطريق إلى الله يمر عبر الوعي الذاتي بأنفسنا. ويعتبر جان جاك روسو أول فيلسوف في العصر الحديث أحدث هذه النقلة في مفهوم الأصالة، وذلك من خلال دعوته الدائمة والمتكررة إلى ضرورة اتباع صوت الطبيعة الذي يكمن فينا، ومن أن هذا الصوت يتم خنقه وإسكاته جراء تبعيتنا للآخر ، وأنه يظهر ويحيا كلما شعرنا بوجودنا[1].

ولقد تعمق الشعور بالأصالة من خلال جهود الفيلسوف الألماني هردر، وبخاصة فكرته القائلة: "إن لكل إنسان طريقة أصيلة في أن يكون إنساناً." ويعتقد تايلور أن هذه الفكرة جديدة بكل المقاييس. لماذا؟ لأنه "قبل القرن الثامن عشر لم يفكر أحد أن الاختلافات بين البشر لها هذا النوع من الدلالة الأخلاقية"[2]. ولقد نجم عن هذه الفكرة بروز مثل آخر وهو: أن يعيش الإنسان وفياً ومخلصاً لنفسه. وأنه إذا لم يكن مخلصاً لحياته، فإنه سيضيع في هذه الحياة، ويضيِّع بالتالي بُعده الإنساني وقيمته الإنسانية.

يؤكد هذا المثل بلا أدنى شك، ارتباط الأخلاق بالذات، أو بذات النفس، وبالطبيعة الداخلية للإنسان المهدَّدة دائماً بالضياع، وذلك جراء الضغوط الخارجية، وبخاصة عند اتباع أسلوب نفعي وأداتي تجاه الذات، بحيث يمنع من الاستماع إلى الصوت الداخلي أو صوت الضمير. ومن البيّن أن هذا النقد موجّه لأخلاق المنفعة. يقول: "لكل صوت من أصواتنا ما يقوله بطريقته الخاصة"[3]. ومن أهم ما يقوله هذا الصوت هو أنه يمكن مقاومة الامتثالية، وبالتالي يجب أن يكون الإنسان وفياً لنفسه، ومخلصاً لأصالته التي لا يكتشفها ولا ينطق بها إلا الأنا. وأن الإنسان عندما يدرك أناه، فإنه يتحدد ويتعين ويستطيع أن يقرر الخير الخاص به.

إن التفرد عند هردر يعني تفرُّد الفرد مقارنة بغيره من الأفراد، وكذلك تفرد مجموعة ثقافية

1-Charles Taylor, Multiculturalisme. Différence et démocratie, Paris, Flammarion, 1994, p.46

2- Ibid., p.47

3-id

من الأفراد عن غيرها من المجموعات. على أن ما يجب الإشارة إليه هو أن موقف هردر كان موجهاً ضد توجه الملك فريدريك الثاني الذي شجع الثقافة الفرنسية على حساب الثقافة الألمانية، وذلك بحكم الريادة والسبق اللذين تميزت بهما الثقافة الفرنسية في عصر التنوير. وكان لسان حال هردر يقول: ليس على الألمان أن يصبحوا فرنسيين، ولا على الفرنسيين أن يصبحوا ألماناً[1].

لا يتردد تايلور في الاستنتاج بأن هذا الشعور بالذات كان بداية لظهور الوطنية في شكليها الطيب والماكر[2]. ولكن ما كان يعنيه بالدرجة الأولى هو تحديد الأصالة بناء على البحث التاريخي والفلسفي، بحيث توصّل إلى أن الأصالة تعني **أولاً**، تلك الحالة أو الوضعية التي تعطي للفرد القدرة على أن يبحث عن حقيقته الخاصة. وعليه، فإنه من أجل أن يكون الإنسان حراً، عليه أن يكون قادراً على تعيين وتحديد ما يكوِّن ويشكِّل أصالته. كما تقتضي الأصالة **ثانياً**، قدرة الفرد أن يعيش بصدق مع نفسه ومع الآخرين، وأن يكون قادراً على تبني معايير أخلاقية تتناسب وذاته، رافضاً في الوقت نفسه، كل أنواع الشكْلَانية أو الأحادية الاجتماعية أو الامتثالية، مثل تبني نمط حياة اجتماعي مفروض من الخارج. يقول تايلور: "لكل إنسان طريقته في الحياة، وعليه أن يبحث عن شكل الحياة الخاصة به، وأن يجد في نفسه المنابع الأخلاقية لوجوده"[3]. وتفرض الأصالة **ثالثاً**، على كل أصيل أن يحترم كل الأفراد على اختلافهم وتنوعهم، ولا يمكن أن يتحقق ذلك إلا بالاعتراف بهذه الاختلافات بحيث يشكل هذا المطلب شرطاً مسبقاً لتحقيق حرية كل فرد، وهنا تظهر بشكل جلي تلك الصلة بين الحرية الفردية وعلاقته بالجماعة. ورابعاً، فإن الأصالة مثلها مثل الكرامة إنما هي نتيجة لانهيار وتراجع المجتمع القديم. وأن مبدأ الكرامة هو المناسب والمتوافق مع المجتمع الديمقراطي، وأن مبدأ الشرف قد تجاوزه الزمن. وبالتالي، فإن مختلف أشكال الاعتراف بالمساواة تعد أشكالاً أساسية في الثقافة أو المجتمع الديمقراطي. فعلى سبيل المثال، أصبح يطلق على الأفراد في عصرنا اسم: السيد أو السيدة أو الآنسة. ولقد تعزز مبدأ الأصالة والكرامة بمفهوم الهوية الفردية الذي ظهر في القرن الثامن عشر، "حيث أصبح من الممكن الحديث عن الهوية الفردية والخاصة بشخصي، والتي أكتشفها في ذاتي"[4]. وتعزز في الوقت نفسه بظهور مثال آخر كما قلنا، وهو: "يجب أن أكون وفياً ومخلصاً لنفسي وذاتي ولأسلوب حياتي"[5].

1-ـ في هذا السياق، يقول المصلح الجزائري عبد الحميد بن باديس: "ثم إن هذه الأمة الجزائرية الإسلامية ليست هي فرنسا، ولا يمكن أن تكون فرنسا، ولا تريد أن تصير فرنسا ولا تستطيع أن تصير فرنسا ولو أرادت". ابن باديس حياته وآثاره، جمع ودراسة الدكتور عمار طالبي، الجزء الثالث، الشركة الجزائرية، ط3، 1997، ص 309

2-. Ibid., p.49

3- Ibid., p.125

4- Ibid., p.44

5- Id

## ترتيب الخيرات العليا والقيم

ولقد عزز تايلور هذا التوجه من خلال فكرته أن الأخلاق إنما هي نوع من ترتيب الخيرات العليا والقيم التي نرتبط بها بشكل عميق. ويقوم العقل في هذه العملية، كما أشرنا، بدور النقد وليس بدور التأسيس، بمعنى أنه يقوم بنوع من الترتيب النقدي للقيم، وليس بنوع من التأسيس. يقول: "إن مسألة الأخلاق متصلة بنوع الترتيب الممكن للأشياء، وهل بالإمكان تقديم قيمة على قيمة أخرى"[1]. على سبيل المثال، إن التقدير الأخلاقي لا يخضع لمبدأ التفضيل أو المزاج الشخصي، وإنما يخضع لما يسميه بالتقديرات القوية، أي مبدأ الأولوية المتعلق بكرامتنا وتقدير ذاتنا أو يخضع لتصورنا تصورنا لما نعتقد أن الحياة جديرة به. وبتعبير آخر، لكل ما يعتبر جوهريا بالنسبة لحياتنا.

وتشكل قيمنا العليا خيرات نرتبط بها بشكل أساسي، وهذا الارتباط يأتي من داخلنا ومن ذواتنا، وذلك لأننا لا نستطيع إدراك الخير من دون مشاعرنا وعواطفنا. وبهذا المعنى، فإن القيم الأخلاقية تعتبر قيماً إيجابية، وتعد منبهاً للنشاط ودافعاً يوجه حياتنا[2].

لا تقف الأخلاق عند حد تحديد معايير الاحترام المتبادل، وليست مجرد إجراءات عادلة ومنصفة من أجل إعادة توزيع الخيرات أو حل النزاعات، وليست مجرد أخلاق حد أدنى حيث يتطلب الواجب ألا نؤذي الآخرين وأن نحترم حقوقهم الأساسية، وإنما الأخلاق، في نظر تايلور، ذات بعد أكبر يتمثل في إعطاء معنى لحياتنا. ولكي يكون للحياة معنى، يجب أن تتجه حياتنا نحو أهداف مهمة وسامية، لا أن تكتفي بتلبية الحاجات الأولية أو الاصطناعية. وهذا يعني، أن تايلور يرفض فكرة الفصل التي تقول بها أخلاق العدل بدعوى أننا نعيش في زمن التعدد الأخلاقي، ويدعو إلى ضرورة الاهتمام بالسؤالين الآتيين: أي حياة أفضل للعيش؟ وأي عالم أرغب العيش فيه؟ إن الإجابة عن هذين السؤالين سيحدد هويتنا، بمعنى ما نحن عليه، وما نرغب في أن نكون عليه وهو ما يشير، ولو بطريقة غير مباشرة، إلى أخلاق أرسطو[3].

لا ينكر تايلور أن موضوع الهوية الإنسانية موضوع شديد التعقيد، ولكنه مع ذلك يؤكد أن أحد أبعاده الأساسية هو الأخلاق. وأن الإنسان في حاجة إلى أن يعرف القيمة العليا بالنسبة إليه. ونظراً لحاجته إلى قيمة عليا، فإنه يقيم نوعاً من الترتيب والتسلسل أو المراتبية. يقول تايلور: "إن

1-Charles Taylor, Le juste et le bien, op-cit., p .48

2- Justine Lacroix, Communautarisme versus libéralisme, Quel modèle d'intégration politique? Editions de l'université de Bruxelles, Bruxelles, 2003, p.80- 81

3ـ أرسطو، السياسيات، ترجمة، الأب اوغسطينوس بربارة البولسي، اللجنة الدولية لترجمة الروائع، بيروت،1957، ص 355

هويتي حقيقة أخلاقية، بمعنى أنني أتحدد دائما بالنسبة إلى الرؤى المعيارية للحياة، وتصورات الحياة الإنسانية التي لها قيمة. وأي دور يسهم في صياغة هويتي يتضمن بالضرورة رؤية للحياة الإنسانية، وحدساً لما هو جيد وسيئ ولما هو تقدير واحتقار"[1]. والسؤال الذي يطرح نفسه في هذا السياق هو: لماذا لا يقوم العقل في أخلاق الخير عند تايلور بدور التأسيس؟ لأن العقل يبدأ دائماً مما هو قائم ومعطى، أي بتلك القيم التي يرتبط بها الناس بشكل عفوي ويعيشونها في بيئتهم الاجتماعية، وبالتالي فإن العقل يتدخل في وسط حياة أخلاقية قائمة[2].

وعليه، فإن العقل لا يحدد المبادئ الأخلاقية، وإنما يقوم بترتيبها وبنقدها عندما يتم معرفة هذا الوسط، وذلك بالنظر إلى أن الوسط الأخلاقي الذي نعيش فيه ليس متناسقاً ومتجانساً وموحداً، وإنما تكتنفه غالباً التناقضات والنزاعات بين قيمنا المختلفة، ونواجه وضعيات متغيرة وإحراجات نظرية أخلاقية متعددة. وتكمن مهمة العقل في أنه يساعدنا على النظر في هذه المسائل المختلفة بشكل واضح، كما يمكننا من ترتيبها وتصنيفها، وتفسيرها وتبليغها، أي يجعلها قابلة للمناقشة والتقييم الأخلاقي. إن العقل يعمل على التحديد الدائم للقيم بالنسبة للذات والتواصل المفتوح مع الآخر، وليست مهمته وضع معايير مطلقة ونهائية كما هو الحال بالنسبة لمبدأ الكلية أو الغائية الكانطية، أو مبادئ العدل عند رولز، أو مبدأ حساب المنفعة[3].

ينجم عن هذا أن أخلاق الخير عند تايلور لا تتصل بطاعة بعض القواعد ولا ببعض الواجبات الموضوعية، وإنما هي أولاً وقبل كل شيء مسألة اقتناع عميق متعلق ببعض القيم، ورغبة في مثل عليا يمكن أن نجدها حتى في الأخلاق العقلية، كفكرة الاحترام عند كانط، وفكرة الوضعية الأصلية عند رولز. ولكن السؤال الذي يفرض نفسه في هذه الحالة هو: كيف نفسر تعدد الخيرات أو أشكال الخير؟ يقر تايلور بتعدد الخيرات، ولا يعمل على اختزالها في خير واحد أحادي، بل ذهب إلى أن التعددية لا يمكن تجاوزها، وأن النزاع بين مختلف أشكال الخير يعكس ارتباكنا واضطرابنا الأخلاقي المعاصر، وأن تعدد وتنوع الخيرات يعد ميزة مقارنة بأخلاق العدل.

ومما لا شك فيه، أن لهذا التصور الأخلاقي صلة بسياسة الاعتراف بما هي محاولة لتطوير الحداثة السياسية وأسسها الحقوقية، وبخاصة حقوق الإنسان وما يتعلق بموضوع الهويات

---

1-Charles Taylor, Rapprocher les solitudes: Ecrits sur le fédéralisme et le nationalisme au Canada, Sainte-Foy, PUL,1992, p. 139

2ـ الزواوي بغوره، الاعتراف، من أجل مفهوم جديد للعدل، دراسة في الفلسفة الاجتماعية، مرجع سابق، ص 84

3-Charles Taylor, Le juste et le bien, in, Revue de métaphysique et de morale, tome, 93, N° 1, 1988, p. 50

المختلفة، وذلك بالتأكيد على أهمية الخير المشترك (bien commun) بوصفه حقاً أساسياً، وبالنظر إلى العلاقة ما بين الحياة الخيّرة والعدل. ووفقا لهذه العلاقة، فإن الخير المشترك، بحسب تايلور، يفترض، في الوقت نفسه، مفهوماً إيجابياً للحرية، بمعنى المشاركة في الحياة السياسية، ونوعاً من الانطولوجيا الكلية (holiste) وليس الذرية (atomiste)، بمعنى أن الفرد ليس وحدة مستقلة عن الجماعة، بل هو جزء من الجماعة ومن قيمها، وبخاصة مفهومها للخير المشترك. وهذا يؤدي إلى إعادة النظر في تأسيس المجال السياسي بحيث لا يكون قائماً أو مبنياً فقط على الإجرائي كما تقتضي النظرة الليبرالية، وإنما على مبدأ الخير المشترك أيضاً.

ويعتبر التحليل النقدي، الذي أجراه تايلور للحداثة الغربية، دليلاً على هذا المسعى. وبالنظر إلى تعقد واتساع هذا الموضوع، فإننا سنكتفي بالإشارة إلى بعض جوانبه، ومنها ما تعرفه المجتمعات الغربية من تراجع وتقهقر في ثلاثة ميادين: **أولها** الحياة الأخلاقية من حيث توجهها نحو البحث في الخيرات المادية، **وثانيها** غياب الغايات الجماعية التي تسمح برسم أفق سياسي للمجتمع، وبخاصة بعد تعويضها بأيدولوجيا التقدم، وذلك منذ القرن التاسع عشر، **وثالثها** تراجع الحرية المدنية، وذلك نظراً لسلبية المواطن، وتزايد ما يسميه بالطغيان الناعم(tyrannie douce) للدولة البيروقراطية. وللخروج من هذه الحالة، وجب أن نعيد للإنسان، في نظره، بعده الأخلاقي، ووضعه الطبيعي في الجماعة، وعلاقته بالخير العام.

ولكن ورغم مظاهر التقهقر والتراجع، ورغم النزعة النسبية للأخلاق الحديثة، إلا أن تايلور مع ذلك يرى أن الثقافة الحديثة مثلها مثل الثقافة التقليدية تحمل مثلاً أخلاقية جوهرية مشتركة تعطي معنى لوجودنا. وأنه من الخطأ أن نعتبر العالم الحديث يفتقر إلى القيم أو أنه قد أحجم وامتنع عن اكتشاف مفهوم إيجابي للخير. ولقد بيّن في كتابه "منابع الذات"، ما اعتبره بمثابة الخيرات العليا التي تشكل المثال الأخلاقي للحداثة المعاصرة. وهذه الخيرات حاضرة في سياقاتنا الاجتماعية الحالية، ولكن منابعها الفلسفية والتاريخية قديمة، وتعود في جذورها إلى المرحلة اليونانية القديمة، والمرحلة المسيحية الوسيطة، والمرحلة الحديثة، وبخاصة إلى مرحلتي التنوير والرومانسية أو إلى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. وتتمثل هذه الخيرات في الآتي:

1. تقدير الحياة العادية الذي أصبح بمثابة إحدى الخيرات العليا في الحداثة.

2. يشكل الحب قيمة أساسية في حياتنا الحديثة، وميزة لحياتنا اليومية، وبخاصة في الحياة الخصوصية العائلية بوصفها فضاءً ينسج ويؤلف العلاقات العاطفية والشخصية. ومما لا شك فيه، أن إنسان العصر الحديث لم يكتشف الحب، وإنما جعل من الحب قيمة تحدد معنى الحياة، وذلك لأنه أصبح يميل أكثر إلى الرأي القائل: لا معنى لأي زوجين لأن يعيشا معاً إذا كان الحب لا يجمعهما.

3. يشكل العمل خيراً أسمى بالنسبة للهوية الحديثة مقارنة بالعصور القديمة، وذلك لأن الطبقات العليا في المجتمعات القديمة تتميز بفراغها. لقد كان العمل قديماً في الدرجة السفلى من السلم الاجتماعي، في حين أصبح يحتل المرتبة العليا في المجتمعات الحديثة، وأصبح كبار الملاك والرأسماليون وأصحاب الشركات يباشرون بأنفسهم أعمال مؤسساتهم وشركاتهم. كما أصبح ينظر إلى البطالة التي تميز النظام الاقتصادي الحديث والمعاصر نظرة سلبية، بل تعتبر بمثابة فشل سياسي واقتصادي مدان أخلاقياً.

4. يمثل التضامن العالمي قيمة أساسية لإنسان العصر الحديث الذي أصبح يتمتع بحساسية كبيرة تجاه الآخرين، وذلك بفعل وسائل الاتصال المختلفة التي تنقل الآلام وبؤس البشرية، بل تعدى ذلك إلى المعاناة التي تشكو منها الحيوانات كما يظهر ذلك جليا عند أنصار حماية البيئة، وكذلك بالنسبة إلى مختلف أشكال الاعتداء والقمع والاضطهاد. والأمثلة على ذلك كثيرة منها: منع الاستعباد، وأنسنة نظام العقوبات، وظهور الدولة الاجتماعية التي تقدم خدمات للمحتاجين، ومنع الضرب في مجال التربية.

5. هنالك قيمة أساسية أخرى في المجتمعات الحديثة ناتجة عن التطور العلمي والتقني، وتتمثل في محاولة ضبط ومراقبة والتحكم في شروط وظروف حياتنا قدر الإمكان، وذلك في كل ما يتصل بالضرورة الطبيعية. ولا شك أن هذا المعطى يعد تأكيداً لذلك المبدأ الذي دعا إليه فرنسيس بيكون ألا وهو "المعرفة سلطة"[1]. يظهر هذا جلياً في الاكتشافات التي تميز الطب الحديث ومحاولته الحد من المرض والألم وإطالة العمر. كما تعمل وسائل الاتصال والتواصل بمختلف أشكالها على تقريب المسافات والأبعاد. وتسمح الهندسة الوراثية باختراع كائنات نباتية وحيوانية، وكلها مجالات وإمكانيات تؤكد عظمة الإنسان وقوته[2].

6. تعتبر الحرية والاستقلال الذاتي بلا أدنى شك خيراً أسمى، ولم تعد هاتان القيمتان مجرد حق من الحقوق يجب احترامها، وإنما طريقة في العيش نعتبرها أخلاقياً لائقة بالإنسان بما هو إنسان، وتعبر عن طموح الإنسان الحديث في تأسيس مجتمع حر يُحترم فيه الإنسان وتُصان فيه كرامته.

إن مجموع هذه القيم يشكل، بالنسبة لتايلور، خيراً أسمى، ويُشخَّص في التجربة الملموسة للفرد الحديث عموماً، والأوروبي على وجه التحديد. كما يظهر في الحياة الاجتماعية والسياسية التي تميز النظام الليبرالي، أو الديمقراطية الليبرالية، الذي أصبح نظاماً ملهماً للعديد من المجتمعات والحركات المعاصرة.

---

1 ـ حبيب الشاروني، فلسفة فرنسيس بيكون، دار الثقافة، الدار البيضاء، المغرب، 1981، ص116

2-Charles Taylor, Les sources du moi, la formation de l’identité moderne, Québec, Sainte-Foy, PUL, 1996, p.292

والحق، فإن موضوع الخير العام قد تحول إلى نظرية سياسية واجتماعية قال بها أحد فلاسفة الاتجاه الجمعاتي، ألا وهو إميتاي اتزيوني، حيث بيّن المعاني الأساسية للخير العام، وبخاصة تلك المعاني التي تتعارض مع المنفعة المباشرة والربح الفردي، ومع ذلك، ومثلما يقول: "فإننا نستثمر في الخير العام، لا لأننا على يقين بأنه سيعود بالفائدة علينا أو حتى على أولادنا، بل لأننا نعتبر أنه من الجيد تغذيته"[1]. ولقد ارتبط ازدهار المجتمع ببعض صيغ الخير العام، وبخاصة عندما تتضارب المصالح. كما "يزودنا بأسس منطقية لتضحيات يقدمها أفراد في كل مجتمع سواء أكان عاجلاً أم آجلاً من أجل أولادهم، أو من أجل الأقل حظاً في مجتمعهم، أو من أجل المستقبل"[2]. وأنه يجب النظر إلى الخير العام في سياقه التاريخي، وبحسب الظروف السياسية والثقافية والاقتصادية للمجتمع المعني.

وعلى الرغم من هذه التحديدات، إلا أن أنصار الليبرالية يعترضون على فكرة الخير العام، وذلك بدعوى أن الفرد يقرر خيره بنفسه، كما أن الدولة عندما تقرر خيراً فإنها تجبر الأفراد على التقيد به. وهنالك من يرى أن هذا التحديد للخير العام لا يتناسب والديمقراطية الحديثة، لأنه قد يؤدي إلى التعصب وعدم التسامح بحكم ما يفرضه خير الجماعة من إكراهات[3]. ويذهب بعض الباحثين إلى أن تايلور يميل إلى الأخذ بالخير العام ولو كان ذلك على حساب بعض الحقوق الفردية، أو بالأحرى حتى وإن لم يتفق مع مبدأ احترام الحقوق الفردية[4]. كما يرى الفيلسوف الكندي ويل كيملكا أن المقابلة ما بين حياد الدولة وسياسة الخير المشترك مغالطة، لماذا؟ لأن الدولة الليبرالية تقوم على تنمية وتطوير مصالح مختلف أفراد المجتمع، ولأن حيادية الدولة لا تعني رفض الخير المشترك، وإنما تأويله بطريقة معينة.

## ثالثاً: محاولة التوفيق بين الموقف الكوني والخصوصي:

إذا كانت النظرة الكونية ترى ضرورة إعطاء الأولوية للعدل على حساب الخير، وإذا كانت النظرة الخصوصية ترى ضرورة إعطاء الأولوية للخير على العدل، فإن فيلسوفاً قريباً من الاتجاهين هو الألماني أكسل هونيت، قد ذهب إلى القول بضرورة تطوير مقاربة جديدة تجمع بين موقف كانط وموقف فلاسفة الجمعاتية. يقول: "إن المقاربة المعيارية التي نطورها ضمن أفق نظرية

1ـ اميتاي اتزيوني، الخير العام، إشكاليات الفرد والمجتمع في العصر الحديث، ترجمة ندى السيد، دار الساقي، بيروت، 2005، ص13

2ـ المرجع نفسه، ص 15

3-Will Kymlicka, Les théories de la justice, une introduction, Edition la Découverte, Paris, 2003, p. 252

4-.Emmanuel Renault, L'expérience de l'injustice, Reconnaissance et Clinique de l'injustice, Edition la Découvert, Paris, 2004, p. 163

الاعتراف تقع بين النظرية الأخلاقية لكانط والأخلاق الجماعية"[1]. كما قال في نص آخر: "في كل موقف أخلاقي عادي، نجد أنفسنا أمام أفقين مختلفين، أفق كانطي وآخر أرسطو طاليسي. وبحسب الأفق الكانطي، فإن مطالبنا الأخلاقية صادرة من موقف محايد تسمح بقيام موقف كوني لأفعالنا.

وبحسب الأفق الأرسطي، فإن هذه المطالب لا تظهر إلا بطريقة غير مباشرة وكنتائج مشتقة من البحث عن الحياة الخيرة.(...)، وإذا كان من الضروري بناء فلسفة أخلاقية تركب بين هذين التصورين، فإنني لا أعتقد أنها ستقدم حلا نهائياً"[2].

يعمل هذا المسعى الفلسفي على المحافظة على علاقته بالنظرية الأخلاقية الكانطية، وبخاصة على معيار الكلية أو الكونية والحرية، وفي الوقت نفسه على قيم الجماعة التي تتصدرها قيمة الخير الذي يتفق مع ما أكد عليه هونيت من أن أشكال التحقق الذاتي للكائن الإنساني لا تتم إلا ضمن سياق ثقافي واجتماعي وتاريخي معين. من هنا نستطيع القول، إن الموقف الأخلاقي لنظرية الاعتراف كما صاغه هونيت يمثل محاولة متميزة في تأسيس حياة خيرة قائمة على نوع من الوسطية بين أنصار النظرة الإطلاقية والنسبية، والكلية والفردية، والكونية والخصوصية.

وإذا كانت نظرية الاعتراف تشكل مدار بحث هذا الفيلسوف، فإن ما يجب أن يكون على بالنا هو أن الاعتراف في معناه الأولي يعني نوعاً من العدل، من هنا فإنه من المنطقي أن يشكل العدل موضوعاً أساسياً في هذه النظرية. ولكن، وقبل أن نقدم بعض معاني العدل عند هذا الفيلسوف، فإنه حريّ بنا أن نشير إلى أن هونيت في محاولته تأسيس مفهوم العدل لم يعد إلى هيغل الشاب مثلما فعل في تأسيسه لمفهوم الاعتراف، وإنما رجع إلى كتاب هيغل "مبادئ فلسفة الحق" الذي ينتمي إلى مرحلة النسق، وعرض ذلك بشكل مفصل في كتابه: "أمراض الحرية، محاولة في تحيين فلسفة الحق عند هيغل"[3]. ووفقاً لقراءته لهيغل، فإن مفهوم الصراع من أجل الاعتراف قد حل محل مفهوم الصراع من أجل الوجود الذي لا يهدف إلى حفظ الذات فقط، وإنما إلى الاعتراف بالذات. وإذا كانت الذات تحقق الاعتراف في مجالات ثلاثة هي: **الحب، والقانون، والتضامن**، فإن الذات قد لا تحقق ذاتها بسبب أشكال الإذلال والاحتقار المختلفة التي تصيب الذات. ويطلق

1-Axel Honneth, La lutte pour la reconnaissance, , traduit de l'Allemand par Pierre Rusch, Paris, Les éditions du CERF, 2002,p .207

2- Axel Honneth, Le conflit des traditions, in, Magazine littéraire, N°361, janvier 1998, p.47

3-Axel Honneth, Les pathologies de la liberté, Une réactualisation de la philosophie du droit de Hegel, tra. Franch Fischbach, Paris, Editions La Découverte, 2008, p.15

هونيت على هذه التجارب اسم التجارب الأخلاقية السلبية أو تجارب الإذلال[1]. وهذه التجارب هي التي تتحول إلى أسباب ودوافع وبواعث للصراع من أجل الاعتراف، ومن أجل تحقيق العدل.

ينجم عن هذا، أن نموذج الصراع من أجل الاعتراف وعلى خلاف نموذج الصراع من أجل الوجود الذي يغلب عليه الطابع النفعي، يجعل من الأسباب الاجتماعية ومن التجارب الأخلاقية السلبية دافعاً من أجل الاعتراف والعدل. ويتمثل الفرق الأساسي بين النموذجين في أن نموذج الصراع من أجل الوجود قد يهدد النظام الاجتماعي، في حين أن نموذج الصراع من أجل الاعتراف يعتبر وسيطاً للاندماج الاجتماعي. كما يتميز هذا النموذج بجانبه العملي، وذلك بالنظر لصلته بالتجارب اليومية المتعلقة بالإقصاء والظلم والإكراه والقهر.

وعملاً على تحديد مفهوم العدل، فإن أكسل هونيت يميز بين شكلين أساسيين من أشكال النقد. **الشكل الأول** هو النقد البناء، **والشكل الثاني** هو إعادة البناء. ينظر النقد البناء في شروط العدل النظرية، ويفترض وضعية مثالية للعدل. ويمثل هذا الشكل من النقد في نظر الفيلسوف الأمريكي رولز. وفي مقابل هذا الشكل من النقد، هنالك نقد آخر، أو ثان، يتميز بأنه لا يقوم على بناء نظري، وإنما على إعادة بناء وفقاً لمطالب وتجارب في الظلم والجور والإذلال[2]، بمعنى أن هذا النقد يرتبط بمشاعر الظلم والإذلال والمهانة وأصناف الجور المحايث للتجارب السلبية التي تعيشها الذوات الاجتماعية.

يتكون مفهوم إعادة البناء من ثلاث علاقات هي:

**1. علاقة الاعتراف بالعدل:** وفقاً للتطور الحاصل في النظرية السياسية والأخلاقية المعاصرة، فإنه وإلى غاية الثمانينات من القرن العشرين كانت النظرية الماركسية ونظرية رولز في العدل، رغم الاختلافات الكبيرة فيما بينها، هما الغالبتان في التحليل السياسي والأخلاقي، ولكن منذ ذلك الوقت ظهرت علاقة جديدة بالعدل تتصل بالاعتراف الذي يعني إقرار العدل في المجال الثقافي والرمزي.

ونظراً لأهمية هذا البعد الجديد في نظرية العدل، فإن هونيت يوافق على الوصف الذي قدمته نانسي فريزر، وهو القائل بأن النموذج الإرشادي لنظرية العدل قد انتقل من نموذج عدل التوزيع

1- Axel Honneth, La lutte pour la reconnaissance, op-cite., p.162

2- Axel Honneth, La société du mépris, , vers une nouvelle théorie critique, trad. Olivier Voirol, Pierre Rusch et Alexandras Depeyrix, Paris, La Découvert, 2006, p. 21. 57ص / 1 انظر الإحالة رقم

إلى نموذج العدل بما هو توزيع واعتراف[1]. كيف ذلك؟

يرى هونيت أن القضاء على مختلف أشكال التفاوت الاجتماعي والاقتصادي يتطلب النظر في أشكال الاحتقار والإذلال، وبالتالي الاهتمام بكل ما يتصل بالكرامة والاحترام. وعليه، فإن توزيع الخيرات يجب أن يكون متبوعاً بالاعتراف بالحق في الكرامة والاحترام. وسيراً على هذا النهج، قدم تحليلاً يؤكد ضرورة ربط العدل بالاعتراف، وذلك بناء على أطروحة مؤداها أن التطلعات الأخلاقية المصوغة من قبل الذوات الاجتماعية تقوم على الاعتراف الاجتماعي من قبل الآخر. تتضمن هذه الأطروحة نتيجتين أساسيتين: **الأولى**، التأكيد على الطابع الأخلاقي للفاعلين الاجتماعين أو الذوات الاجتماعية، **والثانية**، اندماج الأخلاق في المجتمع. بالنسبة للنتيجة الأولى، فإن تشكيل الهوية الفردية تدعمها وتساندها الأخلاق، وذلك لأن هذه الهوية تتشكل اجتماعياً عبر عمليات اجتماعية عديدة، منها على سبيل المثال وليس الحصر، دور التربية والتعليم، وهذا يعني وجود علاقة بين العمليات الاجتماعية ومسألة الاعتراف.

ينتج عن هذا، أن الأخلاق يجب أن تفهم بما هي تعبير عن علاقات الاعتراف المضمونة داخل المجتمع. وبناء عليه، فإن عدل مجتمع معين "يقاس بدرجة ضمانه لشروط الاعتراف المتبادل التي تسمح بتشكل الهوية الشخصية وازدهار الفرد ويمكن أن يتحقق في ظروف مناسبة كفاية"[2]. وهنا لا بد من الإشارة إلى أن عمليات الاندماج تتمتع بأهمية أساسية في هذا التحليل، وتعد نوعاً من الاستجابة لما تعرفه المجتمعات الأوروبية من تحولات ثقافية واجتماعية.

وإذا كان هذا هو معنى العدل، فإن هذا يعني أن الخيرات ليست فقط خيرات مادية ونفعية، وإنما هي خيرات ثقافية ورمزية، وهنا نجد هونيت يستعمل مصطلحاً له دلالة خاصة، هو مصطلح المصلحة المتعالية (intérêt transcendantal)، كما يؤكد بشكل خاص على أهمية المصلحة في الانعتاق (intérêt d'émancipation) من حيث هي موجهة ضد أشكال التفاوت، والإقصاء، والإذلال الاجتماعي. لذا وجب أن تحقق الأخلاق الاجتماعية ثلاثة مبادئ أساسية، وهي: **الحب، والمساواة، والتقدير**، وتعبر عن تلك النماذج الثلاثة التي تشكل نظرية الاعتراف التي درسها من خلال هيغل وغيره من الفلاسفة والعلماء[3].

1-Nancy Fraser, Qu'est-ce que la justice sociale? Reconnaissance et redistribution, tra. Estelle Ferrarese, Paris, Editions la découverte, 2005

2- Axel Honneth, Justice et reconnaissance, in, Le Passant, N° 38, 2002

3 ـ الزواوي بغوره، الاعتراف، من أجل مفهوم جديد للعدل، دراسة في الفلسفة الاجتماعية، مرجع سابق، ص 189

**2. العلاقة بين المساواة وتحقيق الذات:** إذا كانت نظرية الاعتراف تقوم على أطروحة أساسية وهي أن المطالب والتطلعات المختلفة للأفراد تتطلب وتبحث عن الاعتراف، فإن هذا يعود بالدرجة الأولى إلى مبدأين أساسيين سبقت الإشارة إليهما في العلاقة الأولى، ويؤكد عليهما هونيت، ويمكن التعبير عنهما على هذا النحو: الطابع الاجتماعي للفرد، والمقصود بذلك أن هوية الفرد تتشكل من خلال الاعتراف الاجتماعي المتبادل، وهو ما يتفق وما طرحه تايلور كما بينا ذلك سابقاً. وأن هذا الطابع الاجتماعي يؤدي، بالضرورة، إلى مبدأ ثان هو قيام أخلاق اجتماعية تعبر عن علاقات الاعتراف المتبادل التي يضمنها المجتمع. وعليه، فإن عدل مجتمع معين يقاس بدرجة قدرته على ضمان شروط اعتراف متبادل تسمح بتشكيل هوية مستقلة تمكن الفرد من أن ينعتق ويتحرر في ظل ظروف مناسبة. وهذا يعني أن أساس العدل الاجتماعي يكمن في قيمة المساواة التي تميز علاقات الاعتراف المتبادل داخل المجتمع المعاصر مقارنة بالمجتمع التقليدي، والذي يتألف بحسب نموذج الاعتراف عند هونيت من: **الحب، والقانون، والتضامن.** وهذا يعني أيضاً، أن نظرية العدل عند هناث تجمع بين السياسي والأخلاقي، وبين العدل والخير، أو الحياة الخيرة "la vie bonne"

**3. العلاقة بين المعايير والعدالة الاجتماعية:** إذا كانت الأخلاق الاجتماعية تحيل إلى نوعية علاقات الاعتراف، وإلى إمكانية تحقيق الاستقلال الذاتي، فإن المبادئ المعيارية التي يجب احترامها هي: الحاجة في العلاقات العاطفية أو الحب، والمساواة في الحقوق، والتقدير المنصف في علاقات التضامن الاجتماعي. وبتعبير آخر، فإن العدل الاجتماعي في نظر هونيت، يجب أن يستجيب لثلاثة مبادئ هي الحاجة، والمساواة، والتقدير.

لم يقتصر تحليله لموضوع العدل على هذه المستويات، وإنما نظر فيه في سياق التقدم الذي تعرفه المجتمعات الحديثة والذي تعبر عنه الأخلاق الاجتماعية، مما يعني أن هونيت يعترف ضمنياً بتفوق أخلاق الحداثة من حيث هي نتيجة للتقدم التاريخي، وبالتالي يعد الاعتراف، بما هو عدل، علامة على هذا التقدم الأخلاقي[1].

بعد هذا التحليل للمواقف الفلسفية المعاصرة من مسألة الخير، أو بالأحرى لأحد وجوه الخير (بما أنه يتكون من عناصر عديدة كما أشرنا إلى ذلك)، فإن السؤال الذي يتبادر إلى ذهن القارئ العربي هو : ما علاقتنا بهذا النقاش؟ وما الذي سنستفيد منه علمياً وأخلاقياً من هذا النقاش

1 ـ الزواوي بغوره، الاعتراف، من أجل مفهوم جديد للعدل، دراسة في الفلسفة الاجتماعية، ص191

الغربي حول الخير أوحول بعض وجوه الخير؟ نعتقد أن طرح هذا السؤال أمر ضروري ومشروع بالنسبة للقارئ العربي الذي يبحث بلا شك عن حل لكثير من المشكلات التي يواجهها، ومنها بطبيعة الحال المشكلات الأخلاقية، وعلى رأسها مشكلة الخير.

يمكن لنا القول: إنه إذا كان الخير مدار كل بحث أخلاقي، فإن هذه الدراسة قد حاولت أن تدخل عناصر جديدة في مفهوم الخير، وبخاصة من جهة العلاقة القائمة بينه وبين العدل. ثم إن المقاربة التي قدمها هنري سيدجويك تجعل من الأخلاق التي ورثناها، وبخاصة تلك التي أسسها بعض فلاسفة الإسلام، ومنهم مسكويه، والسجستاني، والرازي، ويحيى بن عدي[1]، إنما هي أخلاق خير بالدرجة الأولى وتنتمي إلى المرحلة القديمة وليس إلى المرحلة الحديثة، وإلى أخلاق ذاتية وليس إلى أخلاق كونية، وفقاً للتصنيف الكانطي والليبرالي.

وإذا كانت مسألة التصنيف مسألة علمية قابلة للمناقشة في جميع الأحوال، فإن الذي يجب أن يكون على بالنا هو جملة القضايا الأخلاقية والسياسية المطروحة على الفكر الإسلامي منذ ما يعرف بعصر النهضة. ولا يخفى على أحد مدى أهمية المسائل المتعلقة بالعدل والحرية المساواة والكرامة والخير والفضيلة والسعادة وارتباطها بمسألة الهوية الإسلامية، إذ يظهر جلياً أن مدار النقاش النظري، والصراع العملي في الثقافة الإسلامية الحديثة يتمثل في موقف القائلين بضرورة الأخذ بالقيم الكونية باسم الإنسانية، وموقف المدافعين عن القيم الذاتية باسم الهوية. و لقد بلغ هذا النقاش والصراع درجة من الخطورة أصبح يهدد الوجود الذاتي للثقافة العربية والإسلامية، وذلك بحكم غلبة الانقسام وغياب الإجماع على الحدود الدنيا من قيم العيش المشترك. والدليل على ذلك ليس فقط أشكال الصراعات السياسية بين تصورات أخلاقية مختلفة، وإنما أشكال الحروب الأهلية المعلنة وغير المعلنة، الواسعة والمحدودة التي تعرفها معظم المجتمعات الإسلامية والعربية، والانسداد شبه الكامل للآفاق، بحيث أصبح الاستقطاب سيد الموقف.

وفي تقديرنا، فإن مناقشة مسألة الخير من حيث علاقته بالعدل، ومثلما حاولنا أن نقدم خطوطها العامة في الصفحات السابقة، والتي لا تزعم أبدا أنها تقدم حلاً للمعضلات التي تعرفها الثقافة العربية والإسلامية، ولكنها تسعى إلى تقديم مقاربة أولية لعلها تسعفنا في وضع تصور مناسب قدر الإمكان لما يدور من نقاش في الفكر الغربي حول الخير وعلاقته بالعدل. مقاربة تحاول الجمع بين تصوراتنا الخاصة للخير، الذي أصبح اليوم في ظل التطور السياسي العالمي، وبخاصة

1 ـ ماجد فخري، الفكر الأخلاقي العربي، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، 1978

على مستوى الديمقراطية الليبرالية أوالتداولية، حقا مكتسبا. ونقصد بذلك الحق في الاختلاف، وفقاً لسياسيات تراعي الحد الأدنى من القيم الإنسانية، وعلى رأسها حقوق الإنسان. هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فإنها تسمح لنا ببعث قيم تراثية تعطي مكانة أساسية للعدل بحسب ما تؤكده مقاصد الشريعة التي وقف عندها عدد من المفكرين العرب، ومنهم فهمي جدعان الذي بيّن في أكثر من نص له أهمية هذه العلاقة، ومنها قوله: "لا أجد مسوغاً لاستئناف القول في نظرية (المصلحة) التي أخذ بها فقهاء (المقاصد)، وأنها في صيغتها العقلية، نظرية صريحة في العدالة القائمة على مبدأ (الخير العام)، وإننا، في نهاية المطاف وفي غاية القول، نستطيع، باطمئنان عظيم، دمجها في مركب نظرية عربية في (العدالة الاجتماعية) أركانها الأساسية: المنفعة الضاربة في الخير العام، ليبرالية تكافلية حافظة للحريات الأساسية والمساواة في الفرص وفي توزيع الخيرات الاجتماعية مع الإقرار بالتفاوت وإنصاف الأفراد والفئات الأقل حظاً، وتعزيز القواعد الحامية للهوية في إطار تنمية القدرات والملكات الفردية الحريصة على الجمع بين خير الفرد وخير الجماعة واجتناب مخاطر (الأنا الذري) الفرداني والنرجسي، وتعزيز مبدأ الخير العام، وإرساء بنيان المساواة النسوية بإبداع قراءة تأويلية مساواتية للنصوص الدينية التي يفيد ظاهره (المتشابه) أوضاعاً لامساواتية وغير عادلة"[1].

ومما لا شك فيه أن هذا التصور الواعد، والقابل للمناقشة والإثراء، يسمح لنا بالخروج من نظرية (الاستثناء العربي)، ويمكننا من دخول العالم المتعدد والمعولم، بهوية تملك من المقومات ما يجعلها قادرة على الإقبال على الجديد، وفي الوقت نفسه الوفاء لقيمها التي مكنتها من تأسيس حضارة أسهمت في تقدم البشرية.

1ـ فهمي جدعان، العدل في حدود ديونطولوجيا عربية، مجلة "تبيُّن للدراسات الفكرية والثقافية"، العدد 1، المجلد الثاني، صيف 2013، ص 50

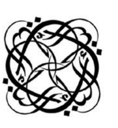
## المراجع العربية

1. إبراهيم، زكريا، المشكلة الخلقية، مكتبة مصر، (ب- ت).
2. بغورة، الزواوي، الاعتراف، من أجل مفهوم جديد للعدل، دراسة في الفلسفة الاجتماعية، دار الطليعة، بيروت، 2012.
3. أرسطو، السياسيات، ترجمة، الأب اوغسطينوس بربارة البولسي، اللجنة الدولية لترجمة الروائع، بيروت، 1957.
4. الشارني، حبيب ، فلسفة فرنسيس بيكون، دار الثقافة، الدار البيضاء، المغرب، 1981.
5. اتزيوني، اميتاي، الخير العام، إشكاليات الفرد والمجتمع في العصر الحديث، ترجمة ندى السيد، دار الساقي، لبنان، 2005.
6. فخري، ماجد، الفكر الأخلاقي العربي، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، 1978.
7. جدعان، فهمي، العدل في حدود ديونطولوجيا عربية، مجلة تبيُّن للدراسات الفكرية والثقافية، العدد 1، المجلد الثاني، صيف 2013.

## المراجع غير العربية

1. Charles Larmore, Modernité et morale, Paris, PUF, 1993
2. John Rawls, Théories de la justice, trad. Catherine Audard, Paris, seuil, 1997
3. Charles Taylor, Le juste et le bien, in, Revue de métaphysique et de morale, tome, 93, N° 1, 1988.
4. Jocelyne couture et Kai Nielsen, Introduction: Cosmopolitisme et particularisme, in, Philosophiques, vol.34, N1, 2007.
5. John Rawls, Justice et démocratie, trad. Catherine Audard, Paris, Seuil, 1993.
6. Michael Sandel, Le libéralisme et les limites de la justice, trad. Jean-Fabien Spitz, Paris, Seuil.
7. Michel Métayer, La philosophie éthique, enjeux et débats actuels, Editions du reveau pédagogique, Canada, 1997
8. Charles Taylor, Rapprocher les solitudes: Ecrits sur le fédéralisme et le nationalisme au Canada, Saint-Foy, PUL, 1992.

9. Charles Taylor, Multiculturalisme. Différence et démocratie, Paris, Flammarion, 1994.
10. Justine Lacroix, Communautarisme versus libéralisme, Quel modèle d'intégration politique? Editions de l'université de Bruxelles, Bruxelles, 2003.
11. - Charles Taylor, Les sources du moi, la formation de l'identité moderne, Québec, Sainte-Foy, PUL, 1996.
12. - Will Kymlicka, Les théories de la justice, une introduction, Edition la Découverte, Paris, 2003.
13. - Emmanuel Renault, L'expérience de l'injustice, Reconnaissance et Clinique de l'injustice, Edition la Découvert, Paris, 2004.
14. Axel Honneth, La lutte pour la reconnaissance, traduit de l'Allemand par Pierre Rusch, Paris, Les éditions du CERF, 2002.
15. Axel Honneth, Le conflit des traditions, in, Magazine littéraire, N°361, janvier 1998.
16. Axel Honneth, Les pathologie de la liberté, Une réactualisation de la philosophie du droit de Hegel, tra. Franch Fischbach, Paris, Editions La Découverte, 2008.
17. Axel Honneth, La société du mépris, vers une nouvelle théorie critique, trad. Olivier Voirol, Pierre Rusch et Alexandras Depeyrix, Paris, La Découvert, 2006.
18. Nancy Fraser, Qu'est-ce que la justice sociale? Reconnaissance et redistribution, tra. Estelle Ferrarese, Paris, Editions la découverte, 2005.
19. Axel Honneth, Justice et reconnaissance, in, Le Passant, N° 38, 2002.





# من شريعة المقدّس إلى قداسة الشرعيّة

عمّار بنحمّودة*


## ملخص

**هذا البحث محاولة لمقاربة "الإسلام السياسي" من خلال الحفر في أصوله، واعتماد قراءة نقدية لمشروعه الأيديولوجي، فقد تحول من حركة فكرية إلى أحزاب سياسية تمكنت من الحصول على السلطة بعد ثورات "الربيع العربي".**

**وننطلق في بحثنا من محاولة النظر في علاقة هذا الفكر بالمقدس، وهو ما يحتاج إلى تأصيل نظري وتبيئة للمفهوم في الثقافة العربية الإسلامية، وتأمل آراء أعلام هذا الفكر، وفق منطق تاريخي يسعى إلى رصد الثابت والمتغير، ويرصد تجليات المقدس وإشكالياته، ولعل من أهمها المفارقة بين الأسانيد النظرية التي يعتمدها الإسلام السياسي، من خلال مجموعة من العيّنات والمعايير التي أقام عليها أصحابُ مشروع الإسلام السياسي مبادئ شريعتهم. ولذلك كانت الإشكالية الرئيسة في هذه الدراسة تتمثل في البحث في وجوه التحول ومآلاته، من شريعة المقدّس إلى قداسة الشرعيّة.**


## ما المقدّس؟

قد يكون سؤال الماهية في مقاربتنا للمقدس محكوماً بخلفيات المبحث الفلسفي والتوجّه العقلاني لعصر الأنوار الذي يسعى إلى رفع الحجب عن كل ما هو غير عقلاني وتحديد مفهومي لكل الظواهر الإنسانية، ولا يخفى أن النظرة إلى المقدس كانت محكومة بنزعتين: **الأولى** نزعة استهجان اعتباراً إلى أن المقدس يرتبط بوعي بدائي سابق للمرحلة الوضعية، ولهذا فقد كان في ظن "أوغست كونت"(August comte) أن "ذهن الإنسان في نشأته كان يوجد مغلقاً في دائرة فاسدة حيث لم يكن عنده أي وسيلة للخروج."[1] وأن التقدم العلمي يفضي إلى نهاية الدين، ولكنه ظلّ كالمارد يخرج من القمقم السحري في كل وقت وحين، **والثانية** نزعة غموض وَسَمت هذا المفهوم فجعلت كثيراً من الباحثين يؤكّدون مشاعر الوجل والرهبة والخوف التي تنتاب الإنسان

---

*أستاذ جامعي، كلية الآداب والعلوم الإنسانية - تونس

1- بيار ماشيري، كونت الفلسفة والعلوم، ترجمة سامي أدهم، ط1، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1994، ص25

في علاقته بالمقدس، فقد ارتبط بمفهوم الألوهي والسحري وظل دوماً داخل دائرة الغموض والإبهام. ولذلك فقد بقي المقدس "مثيراً للشغب" على حد عبارة مطاع صفدي، يغري الباحثين بالنظر ولا ينفك يجود بأسرار جديدة كلّما ولّينا وجوهنا شطر مبحث مغاير نستكشف فيه تجليات المقدس، لا نكتفي بما ظهر منه في الأديان القديمة والعقائد الطوطمية وإنما ما بَطن منه في كثير من الميادين الفكرية والممارسات البشرية، ولعلّ السياسية من أهم تلك المجالات التي وظفت المقدّس لتركيز مفاهيمها وتثبيت شرعية القائمين بها.

إن البحث في علاقة الشرعية بالمقدس أساسه الاعتقاد أنه لم يأفل نجمه ولا خبت جذوته، فهو دائماً يَسْتَعِرُ في نفوس البشر ويفسّر وجودهم برموز تمثّل رؤوس أموالهم الرمزية التي يتعلقون بها ويضحّون من أجلها، وهو وإن تعلّق بالشريعة في التاريخ الإسلامي وسيلة لتوليد تلك القداسة وتبريرها، فإنّه احتاج في عصرنا إلى مولّدات جديدة تحافظ على القداسة وتستثمر طاقتها الخارقة. إذ لم يكن الذين درسوا المقدس من الباحثين على يقين من أنهم استطاعوا أن يشفوا الغليل من هذا المفهوم، فقد بدأت رحلة البحث عن المعنى في قصر مسحور تملأه الألغاز وتحفّ به المزالق، فأثمرت رحلاتهم المعرفية في عالم المقدس نتائج متباينة ولكنها متكاملة، وقد تكيفت هذه النتائج بحسب الأدوات المعرفية والمسالك العلمية التي قطعها الباحثون، ولعلّ العودة إلى أول المستكشفين للمقدس تبدو في الغالب مقترنة بالفتح المعرفي الذي قام به "إميل دوركهايم" (Emile Durkheim) في بحثه عن "الأشكال الأساسية للحياة الدينية" حتى صار كتابه في هذا الغرض قبلة للدارسين ومخبراً للناقدين، وظل الوعي السائد حول طبيعة المقدس يرتكز على أسّ هذه المقاربة التي وجهت النظر إلى صلة المقدس بالمجتمع.

وقد استطاع "دوركهايم" إنزال المقدس من عرشه المتعالي وتحويله إلى مادة علم اجتماع قابلة للدرس، فهو نتاج وعي الأفراد وهو"طاقة وقوّة المجتمع في إدراك أفراده باعتبارها خارجة عن إرادتهم معزوّة خطأ لآلهة أو طوطم...فهو ليس إلا المجتمع في هيأة أقنومية "[1]، وقد أدّاه وعيه العلمي إلى ضبط مفهوم للمقدس قام أساساً على بيان العلاقة بينه وبين الدنيوي يتقابل فيه الفردي والجماعي، فالمقدس تحميه المحظورات ويمنع الاتصال به أو الاقتراب منه على الكائنات والأشياء العادية." والإنسان بحكم الحاجز الذي يفصل المقدس عن الدنيوي لا يستطيع إقامة علاقات حميمة مع الأشياء المقدسة إلا إذا تطهّر من رجس الدنيوي."[2] ولذلك فقد ارتبط مفهوم المقدس بالمحرّم، وصار يعبّر عن قوة الجماعة"، فالمقدس ليس سوى تعبير عن السلطة المتعالية

1- عبد العلي الدوكالي، المقدس: المصطلح والمفهوم، الفكر العربي المعاصر، العدد 119/118، ربيع/صيف 2001، ص 59

2- Emile Durkheim, Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie, PUF, coll, 2008

التي تمارسها الجماعة على الأفراد، والإله ليس في النهاية سوى صورة المجتمع الآمر الناهي."[1] وبذلك فقد صار بالإمكان تجاوز الطابع السحري الذي ميّز عالم المقدّس وفكّ كثيراً من ألغازه وفق رؤية علميّة حاولت الربط بين ثوب المقدس وأنسجته الاجتماعية، واقتفى "رودولف أوتو" (Rodolf otto) أثر "دوركهايم" في بحثه عن الجانب اللاعقلاني للدين، فهو يرى أن مشاعر المؤمن بِدينٍ هي التي يمكن أن نحدّ بها المظاهر المختلفة للمقدّس. وهو ما يجعله مرتبطاً بالتجربة[2]. فيشترك مع "دوركهايم" في مفهوم التجربة ولكنهما يختلفان في كيفية تصوّرها، فأمّا "دوركهايم" فيرى أن التجربة اجتماعية، وأمّا "أوتو" فيرى أنها تجربة شخص آخر ولا يمكن بلوغها بشكل مباشر، بل يمكن فقط استنتاج خصائصها من خلال التجربة. ويشير"أوتو" في الفصل السادس من كتابه "فكرة القدسي" إلى خاصّيتين تميّزان المقدس، فهو مثلما يثير مشاعر الرغبة والانجذاب نحوه، فإنه يثير الخوف والرعب في النفس البشرية، وهو متأثّر في مقاربته تلك بالتحليل الفرويدي لأصل التديّن في كتابه "مستقبل وهم"، فقد رأى "فرويد" (Sigmund Freud) أن السلطة الأبوية هي المسؤولة عن تفسير أصل التديّن عند الإنسان في فترة الطفولة، "فالعلاقة بالأب مشوبة بازدواجية خاصة. والأب يشكّل بذاته خطراً وربّما بسبب العلاقة البدائية بالأمّ. وعليه نراه يوحي بالمهابة والخوف بقدر ما يوحي بالحنين والإعجاب. وأمارات هذه الازدواجية تترك بصمتها العميقة على الأديان كافة."[3]، وهي عناصر غير عقلانية تحقق وظائفها النفسية من خلال إثارة مشاعر الحبّ والرحمة والشفقة والطمأنينة والسعادة، مثلما تكون في الآن نفسه مصدر القلق المرتبط بغضب الله، ولذلك تكوّن الطقوس التي يؤديها المتدين وسيلة لامتلاك المقدس وجعله طاقة بشرية فاعلة يمكن السيطرة عليها[4]، فيولّد قدرة عند بعض البشر على توظيف المقدّس من أجل خدمة غايات دنيوية، وحسم صراعات يجد فيها المؤمن عوناً من السماء على خصومه في الأرض وتبريراً لسلوكه العدواني تجاه الآخرين، ولكن هل يظلّ هذا التوظيف داخل دوائر الإضمار والتوظيف العقلاني، أم أنه يتمّ بشكل لا واع من خلال التّماهي بين المقدّس والدنيويّ وإزالة الحواجز بينهما لا بالاتّحاد الصوفيّ وإنما بالتحوّل إلى مرتبة الاستبدال الوظيفيّ للقوى المقدّسة في الصراعات الدنيويّة؟

لقد استطاع "ميرسيا إلياد" (Mircea Eliade) في كتابه "المقدس والمدنس" أن ينبّه إلى أن فهم المقدّس لا يتحقق إلا بالإقامة فيه[5]، و"أنّ الكون بالنسبة إلى الإنسان المتديّن يحيا وينطق.

1ـ عبد اللطيف الهرماسي، في الموروث الديني الإسلامي، قراءة سوسيولوجية تاريخية، ط1، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2012، ص40

2-Rodolf otto, le sacré, Paris,Petite bibliothéque,1968

3ـ سيجموند فرويد، مستقبل وهم، ترجمة جورج طرابيشي، ط 4، دار الطليعة، بيروت، 1998، ص33

4- Ibid ,p p 53-56

5ـ ميرسيا إلياد، المقدس والمدنس، ترجمة عبد الهادي عباس، ط1، دار دمشق للطباعة والنشر والتوزيع، مصر، 1988، ص122

وحياة الكون نفسها دليل القداسة لأنها خلقت من قبل الآلهة، وإن الآلهة تظهر نفسها للبشر عبر الحياة الكونية."[1] وبذلك فتصوّر "إلياد" المتأثر "بأوتو" يتميّز بطابعه الشمولي في مقاربة مفهوم المقدّس، وهو يرى أنّه لا يمكن أن يُفهم إلا في إطار تجلياته ومظاهره الواقعية، أي أنّه يتحوّل بذلك من صبغته الإلهيّة المطلقة إلى مستوى الفعل الإنسانيّ توظيفا لقدرته واستلهاماً من طاقته. ولقد أكّد "إلياد" أن حياة الإنسان القديم أو الديني قد مكنته من قوة خارقة استطاع توظيفها في حياته من أجل تحقيق رغباته وبلوغ مقاصده، وبذلك فقد "أغنى "م.إلياد" كما يقول الباحث "س.تلييت" الدراسات داخل مجال المقدّس بمفهوم التجلّي الذي سمح بتجاوز الثنائيات التعارضيّة، ومن ثم إعلان أشكال التواصل القائمة بين المقدس والدنيوي.[2] ولكن تظلّ المركزيّة الإثنيّة حاضرة في استهجان هذا الوعي القديم الذي يظل حسب رأي الهرماسي فهماً للتعارض بين المقدّس والدنيوي على أنه تعارض الحقيقي مع الزائف، والواقع مع اللاواقع.[3] وقد حاول "روجي كايوا" (Roger Caillois) التأكيد أن المقدّس يظلّ مرتبطا بقابليّة بشريّة في مستوى الشعور(sensibilité) للإقرار به. وهو أشبه بالاستعداد النفسي الذي يجعل الإنسان يعرف ظاهرة التديّن ويمكن المقدّس من التأثير فيه.[4] ويؤكد "كايوا" على صفتي الغموض والرعب المتصلتين بالمقدس، وقد اعتبره أشبه بالنّار في تصوّر الصغار فهي تثير شعوراً مزدوجاً بالرغبة والرهبة[5]. ولذلك فهو يفرض ضرباً من الاحترام مثلما يوفر آلية لإحراق الآخرين، إنه أشبه بنار مقدسة بقدر ما تمدّ الإنسان بالضياء والدفء والشعور بالطمأنينة، تهبه القدرة على الإحراق والقتل وإزهاق الأرواح في جو من الرعب والخوف.

## تبْيئة مفهوم المقدس:

إن فضل هذه المقاربات هي أنها تجعلنا متسلّحين بجهاز مفهومي، وأنساق تفكّك المقدّس وتزيل عنه الغموض، وتحاول رصد ما فيه من عقلانيّة، والبحث فيما لا يخضع للعقل ويحفظ للمقدّس قداسته وتعاليه. فقد بدا الإقرار بأن هذا المفهوم عصيّ من جهة الخضوع إلى المنطق العلميّ الصارم، ولهذا فثمّة قوة سحريّة تحرّك الفعل المقدّس وتهبه في أذهان معتنقيه جلالاً وعظمة .

ولكن ما يثير القلق في هذه المقاربات أنّها تظلّ مرتبطة بنماذج من المقدّس قد تختلف في تصوّراتها عن المفاهيم الإسلاميّة، فالنّاظر في الجهاز المفهوميّ ونتائجه لابدّ أن يقف موقفاً نقديّاً

1 ـ ميرسيا إلياد، المقدس والمدنس، ص 123

2 ـ نور الدين الزاهي، المقدس والمجتمع ،ط1، المغرب، أفريقيا الشرق، 2011، ص 42-43.

3 ـ انظر: عبد اللطيف الهرماسي، في الموروث الديني الإسلامي، قراءة سوسيولوجية تاريخية، مرجع سابق، ص41

4. Roger Caillois, l'homme et le sacré, 3eme édition, France, Gallimard, 1991, pp 23 -30

5. Ibid, p48

إزاء هذه الحقائق التي قاربت عقائد الأستراليّين والديانات القديمة عند كثير من الشعوب، وهي تحتاج إلى التّجريب والاختبار والتبيئة في الثقافة العربية الإسلامية، وقد اختارت نماذجها من الديانات البدائية وموروث اللّغة الدينيّة الرومانيّة الذي انتقل عبر اللاتينيّة إلى المسيحيّة الغربيّة والمسيحيّة في نسختها الكاثولوكيّة [1].

ولذلك "فتأثير هذه المرجعيّات كان له دور أساسي في نحت مفهوم للمقدّس يجعله قاصراً عن المسك بتجلّيات هذه الظّاهرة في العديد من الدّيانات، ومن بينها الإسلام[2]. ولكنّه على الأقلّ قصور يحتاج إلى إثبات واختبار مثلما يحتاج أيضاً إلى الوعي بوجود نقاط مشتركة بين الأنساق الاعتقاديّة رهبة وطمعاً في قلب المؤمن، ولعلّ الاتّجاه نحو مقاربة "شلحد" للمسألة يمكن أن يخفّف من التّباعد الفكريّ بين المنهج المتّبع والعيّنة المدروسة، فقد استطاع أن يربط بين مفهوم المقدّس والحرام، وسعى متأثرا بتصور "ميرسيا إلياد" للتجلّيات، إلى تناول المقدّس "من خلال المواقف التي يثيرها، أكثر من تناول تعريفه. فعلى غرار تيّار كهربائي، لا شيء يشير من الخارج إلى وجوده. فهو لا يُرى إلا من خلال نتائجه ومؤثراته"[3]. وتبدو أهمية المقاربة التي يقدمها "شلحد" في كونها تميّز بين نوعين من التحريم." **أحدهما** ملازم للكائنات والأغراض المقدّسة (وهو ليس بشيء سوى التّحريم المطلق الذي يستبعد المدنّس من مجال المقدّس)، **وثانيهما** زجريّ مفروض صادر عموماً عن الأوّل، وفيه يمتلك العنصر التحريميّ طابعاً مؤقّتاً يميّزه من القدسيّ[4]. "فالدّين هو إدارة المقدّس"[5]، والإنسان هو من يديره وفق قوانين يعتقد في كونها من عالم السماء، وأنّى للسياسة من رافد يبرّر السلطة ويشرعن الهيمنة أقوى من المقدس؟ فلا غرابة أن يكون من أهم مصادر الشرعية في شكلها الكاريزمي والتقليدي وأن يكتسب بعض البشر سحر القيادة اعتمادا عليه، ذلك أن السلطة تتقاطع مع المقدس في كونها تتأسس على ثنائية الرغبة والرهبة.

## الإسلام السياسي وشريعة المقدس:

### أصول المشروع السياسي :

قضى الواقع التاريخي زمن الاستعمار الأوروبي وبروز حركات التحرّر أن تتحوّل الشريعة إلى مشروع سياسي معاصر يحمل شعار "الصحوة الإسلامية"، يرى فيه دعاته حلاّ لمحن مجتمعاتهم، وقد تحوّل المفهوم بحكم التقادم إلى مقدّس في تصور كثير من المسلمين، ووجدت تلك التصوّرات

1ـ انظر : عبد اللطيف الهرماسي، في الموروث الديني الإسلامي، قراءة سوسيولوجية تاريخية، مرجع سابق، ص38

2ـ المرجع نفسه، ص38

3ـ يوسف شلحد، بنى المقدس عند العرب قبل الإسلام وبعده، ط1، دار الطليعة، بيروت، 1996، ص23

4 ـ المرجع نفسه، ص27

5. Roger caillois, L'homme et le sacré, 3eme édition, France, Gallimard 1965 .P24

روافد فكرية بنت عليها صرحها، فقد انغلق باب الاجتهاد طويلاً، وبدأ الوعي يتفاقم بالبون الشاسع بين ما بلغته الحضارة الغربية وما آل إليه حال المسلمين، فكانت صدمة الغرب الذي تقدم في السباق ماثلة في الأذهان، حتى تحوّل إلى مستعمر يوظّف قوته من أجل تفكيك وحدة المسلمين واحتلال أراضيهم ونهب ثرواتهم، فتولدت صورة الغرب المدنّس، وكان من نتائجها أن ولّى فريق من الباحثين عن دواء لداء التأخر شطر التراث يبحثون فيه عن حلول لمحنهم، وقد ترسّخ الوعي فيهم بشيطانية الغرب، ولم يكن أمامهم غير فريق من الأسلاف وثقوا فيه وآمنوا بدينه، فوجدوا فيه ملاذهم الآمن كحضن الأم يوم يشعر الطفل بالخوف، ونظروا إليه مقدّساً كسفينة نوح قادراً على إنقاذهم من الغرق في بحر من الرجس والنجاة نحو عالم الطهارة، وقد وجدوا في الأحكام السلطانية وسيلة تحوّل الممارسة البشرية إلى قانون وترتقي بالدنيوي إلى درجات المقدس[1] حتى آلت الخلافة ذاتها إلى مقدّس سياسي صاغته تجربة الصحابة في الحكم وصار واجباً "على المسلمين عموماً وعلى العلماء والأمراء خصوصاً أن ينظروا في سيرتهم ويقتدوا بهديهم بعد النبي صلى الله عليه وسلم"[2]، وقد قام ابن تيمية (ت 728 هـ ) بتهيئة الأرضية من خلال ترسيخ نظرة سلفية ترى أنه ليس في الإمكان أحسن ممّا كان، وتفرض قراءة مقدّسة للتراث الإسلامي تقوم على ضرورة الحكم بالعدل لتكون السياسة صالحة، والمقصود بالعدل هو الحكم بالكتاب والسنة التي تعني الشريعة، وهي حسب رأيه "التي بعث الله بها محمداً صلى الله عليه وسلم جامعة لمصالح الدنيا والآخرة. وهذه الأشياء ما خالف الشريعة منها فهو باطل وما وافقها فهو حق...فالشريعة جامعة لكل ولاية وعمل فيه صلاح الدين والدنيا، والشريعة إنما هي كتاب الله وسنة رسوله، وما كان عليه سلف الأمة في العقائد والأحوال والعبادات، والسياسات والأحكام، والولايات والعطيات"[3]، وبذلك فقد حدّد ابن تيمية الملامح الأولى للإسلام السياسي القائم على إضفاء القداسة على موروث السلف، واعتبار مصدر التشريع من الله ورسوله، من أجل تطبيق مبادئ الشريعة الإسلامية، في إطار هندسة المقدس القائمة على الفصل بين تشريع دنيوي مدنس يَنعتهُ بالباطل وتشريع سماوي مقدس يَسِمُهُ بالحق وينفرد به. وقد عاضد ابن قيم الجوزية (ت 751 هــ) جهد شيخه ابن تيمية، فاعتبر أن السياسة العادلة ليست مخالفة لما نطق به الشرع "بل هي موافقة لما جاء به، ونحن نسمّيها سياسة تبعاً لمصطلحاتهم، وإنما هي

1ـ يقول سعيد بن سعيد العلوي متحدثاً عن كتاب الأحكام السلطانية: إنه "يخوض لعبة التبرير السياسي أو إكساب الشرعية الدولية على واقع عمد إلى الاستمداد من التاريخ والقياس على ما يكون نبي الإسلام أو من أتى بعده قد قاموا به، وبالتالي فإن همه الأساس يظل هو: التشريع الفقهي للمؤسسة السياسية الأولى وللولايات التي تتفرع عنها". انظر : سعيد بن سعيد العلوي، خطاب الشرعية السياسية في الإسلام. http://www.altasamoh.net/Article.asp?Id=332

2ـ ابن تيمية، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، ط1، دار عالم الفوائد، السعودية، (ب- ت)، ص37

3ـ ابن تيمية، مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد ابن تيمية، ط1، مجمع الملك فهد، السعودية، 2004. ص308

عدل الله ورسوله"[1]. وبذلك فقد صارت الشريعة تعني تطبيق شرع الله في أرضه وتنفي سائر المراجع الأخرى التي يمكن اعتمادها في التشريع، ويضفي ابن قيم الجوزية هالة من القداسة على تلك السياسة لارتباطها بالذات الإلهية، وجعل سائر السياسات مدنسة باعتبارها "شراً طويلاً وفساداً عظيما"، إما "إفراطاً أو تفريطاً"[2].

## أقطاب "الإسلام السياسي":

مهّدت مواقف ابن الجوزية وشيخه ابن تيمية السبيل لمن تبنوا شعار "الإسلام هو الحل" ونادوا بتطبيق الشريعة الإسلامية، فكوّنوا ما يعرف بالإسلام السياسي، فأبو الأعلى المودودي مثلا يرى "أن الدّين الذي جاء به النبي صلى الله عليه وسلم كان القانون فيه لله سبحانه وتعالى كمبدأ أساسي. وكذلك حق التشريع فيه لله تعالى. ولذلك لم يكن النبي صلى الله عليه وسلم فيه مشرّعاً مستقلا، إنما كان منفّذاً لقانون الله، وشارحاً ومربياً للناس على تنفيذه بالعدل والقسط"[3]. واعتبر أن تطبيق الشريعة في العصر الحديث لا بدّ أن يقوم على جملة من الشروط لعلّ من أهمّها قيام حكومة مؤمنة تخشى الله واستعادة الوضع الأخلاقي للمجتمع النبوي بعد إطلاق صيحة فزع حول الوضع الأخلاقي الراهن، وتتولّى جميع وسائل الإعلام وأجهزة التعليم والأنظمة الإدارية نشر الوعي بين عامّة المسلمين وتطبيق القوانين الإسلامية، ونظراً إلى اعتبار البرنامج السياسي لهذا الفريق مقدّساً أمكنه استباحة الديمقراطية واعتبار الانتخاب مجرّد آلية ظرفية لبلوغ الحكم يمكن تغييرها بعد التمكّن من دواليب الدولة، إذ يقول المودودي: "ومن المحتمل ألا ننجح في دورة الانتخاب الأولى في تغيير أسلوب التفكير ومقياس الاختيار عند عامة الناس. ولكن إذا بقي نظام الانتخاب مستقيماً سليماً، كما قلت، فلا جرم أن يأتي يوم ينتقل فيه نظام الحكم بكامله إلى رجال من أصحاب الأمانة والصدق والإخلاص والإيمان. وبعد ذلك نستطيع أن نراجع نظامنا الحالي للانتخاب ونختار مكانه ذلك النظام المثالي من جديد يلائم منهج الإسلام للحكم. والذي أقصد من ذلك أننا لا نستطيع أن نصل إلى هدفنا الذي نستهدفه طفرة وبوثبة واحدة"[4]. وهو يقصد نظام الشورى الذي يقوم على اختيار حاكم من ضمن أخيار المسلمين، وهو تصوّر لا يستطيع أن يتمثل اختلافاً خارج الدائرة الإسلامية، فالأحزاب المنافسة ممّن لا أمانة لها ولا صدق ولا إخلاص ولا إيمان غير معنيّة بقانون الشورى، ذلك أنّه قانون إقصائي يعتبر أن المسار الطبيعي للمجتمع هو الإسلام وأن المختلفين على ضلالة، ويمكن تدريجياً ردّهم إلى الرشد ودين

1ـ ابن قيم الجوزية، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، ط1، دار عالم الفوائد، السعودية، 1428 هـ ص 31-32

2ـ انظر الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، ص30-31

3 ـ أبو الأعلى المودودي، حول تطبيق الشريعة الإسلامية في العصر الحديث، ط1، مكتبة الرشاد، الرياض، 1983، ص9-10

4ـ المرجع نفسه، ص 22

الحق ومن لا يهتدي فيحق عليه العقاب في الدنيا والآخرة، وهي رؤية تستعيد المركزية الإسلامية زمن غلبتها وتَؤُول فيها آلية الانتخاب إلى مجرد سلّم يصعد به "أهل الشورى" إلى الحكم ثم يحطّمونه ويمنعون سائر الأحزاب من الصعود باسم امتلاكهم الحقيقة واستئثارهم بالإسلام، فلا مكان في هذه المنظومة للاختلاف، وخطورة هذا المشروع في كونه ينسف الديمقراطية بآلياتها ومن داخل منظومتها، فلا حقّ في الوجود والتفكير لمن كانوا من غير المسلمين، ولله ورسوله غير متبعين، فالتسميات كالسحر تماماً هي فيصل التفرقة بين الانتماء الإسلامي المقدس والانتماء الغربي المدنس سواء أكان علمانياً أم شيوعياً، فقد كتب على المؤمنين بالشريعة انغلاق الأنساق الفكرية والقطيعة مع كل ما هو غربي، ففي قلوبهم "عقدة تفوق" وفي آذانهم وقر، صُمّ، بُكم، عُمي عن إنجازات الآخرين، كتب عليهم الإسلام كما كتب على الذين من قبلهم، فَهُمْ لِتَجَارِبِهِمْ يَسْتَنْسِخُون، وبشريعتهم المقدسة مؤمنون، أمّا البلاء ففي ممارسات الآخر المدنّس، ولهذا يتحوّل كل المعارضين إلى "ضحيّة ذبائحية"[1] يباح ضدّهم العنف للحفاظ على توازن الجماعة المؤمنة وانسجامها، ولهذا فإقامة جدار فصل بين المنظومتين يهدّد بنزعة تعال يفقد بها خطاب "الإسلام السياسي" آلية النقد الذاتي ويأسر نفسه في دائرة واحدة للتشريع، وكأنّ تاريخ المسلمين لم يشهد انفتاحاً في أساليب حكمهم وشرائعهم على الأمم الأخرى، ولعل ذلك هو ما سيقود هذا الخطاب إلى مسلكين: الأول يقوم على استهجان كل دخيل ويقضي بانغلاق التأويل الإسلامي، والثاني يقوم بتلوين المقولات المعاصرة بتسميات إسلامية ومحاولة إظهارها نابعة من القرآن والسنة، ونضرب مثلاً تصور الشيوعيين للعدالة الاجتماعية وتحقيق المساواة أو مفهوم العدل والحرية وحقوق الإنسان كما صاغته الثورة الفرنسية، فأمّا "المتأسلمون" فيعتبرون المسلمين هم من عرفوا المعنى المثالي للعدل والحرية[2]، وأمّا الواقع فيثبت أن هذه المفاهيم لا يمكن أن تعزل عن سياقاتها التاريخية وأن للآخر فضلاً في تصوّرها المعاصر. ويظلّ الاحتماء بالمقدّس وسيلة من أجل فرض هيمنة جماعة على أخرى، ذلك أن احتكار المقدّس وسيلة سياسية تستثمر رأسمال رمزياً من أجل كسب الأنصار، وإقصاء كل خصم من ساحة المنافسة، فالربح يصير أوفر كلما أضفت الجماعة قداسة على برنامجها السياسي، وروّجت بأن سلعة خصومها فاسدة ومدنّسة.

لقد كانت النواة الأولى لفكر الإخوان المسلمين جماعة أسّسها "حسن البنّا" في البداية، وهي جماعة دينية خالصة تقوم على شعار "الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر"، هدفها "يتلخص في

1. René Girard, la violence et le sacré, 1er édition, Paris, éditions Bernard Grasset, 1972.pp 13 -14

2 ـ يقول محمد عمارة:" لقد تميزت نظرة الإسلام إلى "الحرية" عن نظرات كثير من الفلسفات والأنساق الفكرية الأخرى، فالحرية في النظرة الإسلامية ضرورة من الضرورات الإنسانية وفريضة إلهية وتكليف شرعي واجب وليست مجرد "حق" من الحقوق الإنسانية." العطاء الحضاري للإسلام، ط1، مكتبة الشروق الدولية، مصر، 2004، ص29

الرجوع إلى كتاب الله وسنة رسوله، وتطهير العقول من الخرافات والأوهام، وإرجاع الناس إلى هدى الإسلام الحنيف"[1]. وهي فكرة مطلقة جعلت الجماعة تقيم تصوّراً أشبه بسحر المقدس وغموضه، وهو تصور لا يكشف عن تفاصيل برنامجه وإنما يضع عهداً مقدساً بين الجماعة على الولاء والطاعة، وتطبيق شرع الله في سلوك لا يمكن أن نحدّده وفق المنطق العقلاني ردّاً على الاستعمار ورفضاً للتغريب فحسب، وإنما باعتباره سلوكاً لا عقلانياً قد يفسره الانجذاب السحري إلى عالم المقدس بحسب مقاربة "رودولف أوتو"، وليس أدلّ على ذلك من قول "حسن البنا" يخاطب جماعته: "أيها الإخوان: أنتم لستم جمعيّة خيريّة ولا حزباً سياسياً ولا هيأة موضوعية الأهداف محدودة المقاصد، ولكنكم روح جديد يسري في قلب هذه الأمة ينجيه القرآن، ونور جديد يشرق فيبدّد ظلام المادّة بمعرفة الله"[2]. ولا ريب أن بناء عالم مقدس يقوم على تقابل مع عالم المدنس عبّر عنه بظلام المادة. وتلك هندسة ضرورية تفسّر الانجذاب السحري نحو العالم المقدس وفق معطيات لا يفسّرها العقل ولا تخضع إلى قانون عقلاني صارم يجسّدها خطاب محمد الجندي، وهو عضو مكتب الإرشاد العام في مؤتمر طلبة الإخوان المسلمين مخاطباً حسن البنا: "ارم بنا حيث شئت، فوالله لو استعرضت بنا هذا البحر لخضناه معك"[3]. ففكر الإسلام السّياسي يستعيد الشرعيّة في شكلها الكاريزمي، ويهب القائد طاقة روحية تختزل المقدس في شخصه ليصير ملهم الجماعة وواهب النور في بحر الظلمات. وقد اعتبر موسى الحسيني "أن سيطرة "البنا" على أتباعه كانت مطلقة كاملة إلى درجة تصل إلى السحر"[4]. وقد كانت الطاعة شرطاً رئيساً من أجل الانتماء للجماعة التي تأسّست عقيدتها على اعتبار الإسلام قانوناً شاملاً لنظام الدنيا والآخرة، ولهذا فمن واجب المنتمي إلى الجماعة إحياء مجد الإسلام بإنهاض شعوبه وإعادة تشريعه والجهاد من أجل تطبيقها، والإسلام حكم وتنفيذ كما هو تشريع وتعليم كما هو قانون وقضاء لا ينفك واحد منهما عن الآخر حسب تصور "حسن البنا"، فالإسلام عبادة وقيادة، ودين ودولة، وروحانية وعمل، وصلاة وجهاد، ومصحف وسيف، لا ينفك واحد من هذين عن الآخر. ورغم اعتباره أن التشريع الإسلامي تشريع للحياة وللحضارة، وليس تشريعاً للدولة فإنه يحمل رؤية لا تعترف بحق الأحزاب الأخرى في الاختلاف، لأنه ينطلق دوماً من اعتبار حزبه صاحب الحق المطلق وغيره على ضلال فلا غرابة أن يدعو إلى حلّ الأحزاب[5]. وقد قامت عقيدة الإخوان على ربط وثيق بين الدّين والسياسة فصارا وجهين للعملة نفسها، وليس أدلّ على ذلك من قول "حسن البنا" وهو يخاطب أتباعه:"علم الله أيها السادة أن الإخوان ما كانوا يوماً من الأيام غير سياسيين، ولن يكونوا يوماً من الأيام غير مسلمين، وما فرقت دعوتهم بين السياسة والدين"[6]. فالإسلام والسياسة وجهان

1ـ رفعت السعيد، حسن البنا متى ...كيف ...ولماذا؟ ، ط 10، دار الطليعة الجديدة، سوريا، 1997، ص67

2 ـ المرجع نفسه، ص 68

3ـ المرجع نفسه، ص 71

4- المرجع نفسه، ص 75

5- المرجع نفسه، ص 121-127

6- محمد عبد القادر أبو فارس، الفقه السياسي عند الإمام حسن البنا، ط1، دار البشير للثقافة والعلوم، مصر، 1999، ص27

لعملة واحدة قد تكشف الوجه البراغماتي في التعامل مع الدين.

وقد سلك سيد قطب سبيل حسن البنا ولكنه ازداد تشدداً، إذ اعتبر "الله الذي خلق هذا الوجود وخلق الإنسان، والذي أخضع الإنسان لنواميسه التي أخضع لها الوجود الكوني، هو سبحانه الذي سنّ للإنسان "شريعة" لتنظيم حياته الإرادية تنظيماً متناسقاً مع حياته الطبيعية. فالشريعة على هذا الأساس إن هي إلا قطاع من الناموس الإلهي العام الذي يحكم فطرة الإنسان وفطرة الوجود العام، وينسقها كلها جملة واحدة"[1].

فتبدو الأحكام التشريعية مقدسة لأنّها مستنبطة من عالم الألوهية وهي تحقّق الوظائف الرئيسة للمقدّس، وأهمّها بلوغ النظام والانسجام وتجاوز الفوضى. ويتقابل مفهوم الشريعة مع الأهواء التي يطلقها سيد قطب على كل التشريعات التي لا تحمل مسمّيات إسلامية، ولهذا ترتبط الشريعة الإسلامية بالناموس الذي يحكم فطرة البشر ويحكم هذا الكون، ومن لا يحكم شريعة الله في الحياة فهو بذلك ينكر أو يعطّل ألوهية الله في الأرض، فكل المنظومات التي لا تتبنّى الشريعة الإسلامية مثل الاشتراكية تتحول إلى جاهلية، و"حين تكون الحاكميّة العليا في مجتمع الله وحده متمثلة في سيادة الشريعة الإلهية تكون هذه هي الصورة الوحيدة التي يتحرر فيها البشر تحرّراً كاملاً وحقيقياً من العبودية للبشر وتكون هذه هي "الحضارة الإنسانية"، لأن حضارة الإنسان تقتضي قاعدة أساسية من التحرر الحقيقي الكامل للإنسان، ومن الكرامة المطلقة لكل فرد في المجتمع"[2]. فقد قام الإسلام السياسي على مبدأ الحاكميّة التي تقوم على مهاجمة التفكير العقلي ورفض الخلاف والتعددية ووضع "الإنساني" مقابل "الإلهي" ممّا يقضي دوماً بعدمية الجهود الإنسانية[3]. وسرّ هذه الهندسة في انقسام الكون إلى إنساني مدنس وألوهي مقدس ولذلك فلا نجاة إلا باتباع شريعة الله .

**ج - معايير الإسلام السياسي:**

يمكن أن نستخلص من خلال هذه العيّنات معايير أقام عليها أصحاب مشروع الإسلام السياسي مبادئ شريعتهم :

**معيار أخلاقي:** تستأثر فيه الشريعة بالأخلاق المقدسة ويزجّ بجميع المنظومات الأخرى في دائرة

---

1- سيد قطب، معالم في الطريق، ط 6، دار الشروق، مصر، 1979، ص 99

2ـ المرجع نفسه، ص 107-108

3ـ انظر مقاربة نصر حامد أبو زيد للحاكمية: نقد الخطاب الديني، ط2، دار سينا، مصر، 1994، ص 104

المدنّس، ولذلك فمشروعها يقوم على إصلاح أخلاقي لمجتمع تراه فاسداً. وهو رأي متهافت يقصي من ساحة تمثله الجهود الفلسفية التي كانت أسبق من الدين في تنظيم علاقة الفرد بالعالم، ولا تكاد تتصور الحاجات المعاصرة إلى أخلاق علمية زمن الأبحاث التكنولوجية والابتكارات البيولوجية.

**معيار سلفي:** ينظر إلى التاريخ الإسلامي نظرة قداسة ويصوره في وضع مثالي لا خلاف فيه، وأنه ليس في الإمكان أحسن مما كان، وهو تصوّر يميل إلى أسطرة التاريخ وتحويل سيرة النبي الدينية والدنيوية إلى مقدس، والنظر إلى الصحابة بعين القداسة فلا يؤمن إلا بعدالتهم، ويحول اجتهاداتهم إلى مادة تشريعية ملزمة تغني عن كل منظومة حديثة .

**معيار مذهبي:** ينتقي من ضمن الإمكانات المذهبية المتعدّدة في التراث الإسلامي مفهوما واحدا للشريعة يعتبره الحقيقة المطلقة ويقصي سائر التصورات المذهبية الأخرى، ولذلك فهذا التصور ليس في مأمن من استعادة تلك الخلافات الدموية القديمة .

**معيار عقائدي:** يتجسّد في مركزيّة ترى في الفكر العربيّ الإسلاميّ فضاءً مقدساً، وتدنّس سائر إنجازات الفكر الإنساني، ولذلك فهو فكر صداميّ يجد شرعيّة وجوده في نفي الآخر "الكافر" والوصول إلى نشر الإيمان بين أفراد المجتمع باستغلال جميع الوسائل المتاحة، وهي نزعة موروثة من حقب الغلبة وهيمنة المسلمين على سائر الشعوب ممّا ولّد استعلاءً وشعوراً راسخاً بامتلاك الحقيقة المطلقة.

**معيار نفسي:** نابع من تراكمات اللاشعور الجمعي الذي تأسس عبر حقب تاريخية، جعلت المسلمين يشعرون بعقدة تفوّق ويرون في رسولهم خاتم الأنبياء ويتصورون رسالته مساراً لإصلاح الأديان الأخرى ونسخها، ولذلك فقد وقر في قلوبهم أنهم المصلحون والمؤمنون وسط مجتمعات كافرة معتقداتها منحرفة وعلومها دنيويّة مدنسة. فصار الآخر يمثل مصدر إثم مدنس، لا يمكن التطهّر منه إلا بتطبيق الشريعة وإن كانت في الحقيقة أشبه بطلاسم السحر التي تتحول بها المسميات الغريبة إلى الدائرة الإسلامية حتى يشعر المسلم بالتوازن ويحقق الانسجام الذي يفرضه المقدس."إنها حالة من الارتداد النفسي للماضي تعلن عن حالة من العجز عن التكيّف مع الواقع بسبب من تعارض الواقع مع النص"[1].

1 ـ رفعت السعيد، حسن البنا متى ...كيف ...ولماذا؟، مرجع سابق، ص 229

**معيار ذكوري:** ينظر دائما إلى المرأة من منطلق فضل الرجل عليها، ويرى أنه من القداسة تطبيق الأحكام التشريعية التي تسلبها كثيراً من حقوقها، ولعل من أهمها قانون تعدد الزوجات وسائر قوانين معاملة المرأة وقانون الميراث الذي يسلّط عنفاً رمزياً ويشرعن منح الرجل النصيب الأوفر، ويقوم هذا العنف على قوّة رمزية "هي شكل للسلطة تمارس على الأجساد مباشرة خارج كل إكراه جسدي كما يفعل السحر، لكن ذلك السحر لا يعمل إلا إذا استند إلى استعدادات مودعة كمحركات في أعماق الأجساد"[1] فهي هيمنة تتأسس على قداسة الأنظمة في وعي المتلقي.

**د- نقد المشروع :**

ولذلك فقد كان مفهوم الشريعة عرضة للنقد المتمثل في ضرورة تطويره وجعله ملائماً لمتطلبات العصر، كمثل علي عبد الرازق الذي نفى أن تكون الخلافة شكلاً سياسياً مقدساً بقوله: "إن يكن الفقهاء أرادوا بالإمامة والخلافة ذلك الذي يريده علماء السياسة بالحكومة كان صحيحاً ما يقولون، من إقامة الشعائر الدينية، وصلاح الرعية يتوقفان على الخلافة بمعنى الحكومة. في أي صورة كانت الحكومة، ومن أي نوع، مطلقة أو مقيدة فردية أو جمهورية، استبدادية أو دستورية، أو شورية، ديمقراطية أو اشتراكية أو بلشفية. لا ينتج لهم الدليل أبعد من ذلك. أما إن أرادوا بالخلافة ذلك النوع الخاص من الحكم الذي يعرفون فدليلهم أقصر من دعواهم وحجتهم غير ناهضة"[2]. ولذلك فقد قام علي عبد الرازق بنزع القداسة عن الخلافة مما ألّب عليه خصومه الذين اعتبروا سلوكه مدنساً، وواجهوه بسلاح التكفير.

ويحقّ القول بالتجديد على "جمال البنّا" الذي يرى أن "الشريعة في حقيقتها وجوهرها ليست شيئاً آخر غير العدل. وقد تجاوزه عند الضرورة إلى المصلحة. وأن الحرية شرط لازم لضمان تحقيق الشريعة لهدفها وبدون هذا فإن الشريعة تعجز عن ذلك"[3]. وهو يعتبر أن الشريعة "إذا طبقتها الدولة طبقاً لخطوط الفقه السلفي فلن تأتي بنتيجة لأنها ستطبق عن طريق السلطة وبوازع السلطان وليس بوازع القرآن، ولأن الصورة التي قدمها الفقه السلفي للشريعة صورة بالية لا تصلح في العصر الحديث ولا تتّفق مع مقتضياته، ولا يمكن لأية قوّة أن تلوي يد التطوّر أو تدخل في مماحكة معه، أو تفرض نفسها عليه لأن التطور هو "السنن" التي وضعها الله تعالى لسير المجتمع"[4]. فهل يمكن إقناع المتمسّكين بشعار "الشريعة" في مفهومها اللاّتاريخي بمنطق

1 ـ بيار بورديو، الهيمنة الذكورية، ترجمة سلمان قعفراني، ط1، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2009، ص66

2 ـ علي عبد الرازق، الإسلام وأصول الحكم، ط 3، مطبعة مصر، القاهرة، 1935، ص 35

3 ـ جمال البنا، هل يمكن تطبيق الشريعة؟ www. Shahabd.com. ص-3 4

4ـ المرجع نفسه، ص 4

التطوّر في الأحكام الفقهية ؟ ألن يهدّد ذلك بانقسام داخل الإسلام السياسي ذاته بين متشدّدين في اتباع السلف الصالح ومتساهلين في مراعاة المصلحة ومواكبة حركة التاريخ؟ وهل تقبل المنظومة وفق منطق تساهلها بحقّ الاختلاف مع سائر الأطياف السياسيّة أم أنّها ترى نفسها دوماً الفرقة الناجية بين فرق المارقين والهالكين؟

## صدام المقدسات في زمن الحداثة:

لم يكن الذين تناولوا المقدس بالدرس منكرين أنه قادر على الظهور في أشكال معاصرة تخالف أصوله السحرية والدينية، فالإنسان يطمح دوماً إلى إضفاء القداسة على أعماله، ولم يكن إعلان "موت الإله" سوى ولادة لألوهية الإنسان، "فحقب التجديد الاجتماعي الكبرى عبارة عن فترات إبداع ديني. والثورات بدورها تقيم أسسها على أنقاض مدنّس وتنتج مقدساتها لحظةً دينيّة تجسّدها الثورة الفرنسية مثلاً في شكل "رغبة من جانب المجتمع في أن يرتفع إلى مرتبة الإله، وفي أن يخلق آلهة لم يكن من الممكن رؤيتها إلا أثناء السنوات الأولى للثورة. في الواقع في هذه اللحظة وتحت تأثير الشعور العام بالحماسة، نرى أن أشياء علمانية بحكم طابعها الخالص قد تحوّلت بواسطة الرأي العام إلى أشياء مقدسة: إنها الوطن، الحرية، العقل. دين يحاول من تلقاء نفسه أن يمدّ ما كان يمثل عقيدته، رموزه هياكله وأعياده"[1].

لقد تجلّى في الدول المعاصرة كثير من ملامح المقدس، فالشريعة التي كانت المصدر الأساسي للتشريع الإسلامي قد عرفت في مستوى تصوراتها عجزاً عن مواجهة التطورات الفكرية والتاريخية التي شهدها الواقع الإنساني، فقد قضت القطيعة بين الشريعة والفلسفة واغتيال العقل بغلق باب الاجتهاد وتحويل مفهوم الشريعة إلى صنم من ضمن الأصنام التاريخية التي يحجّ إليها العاجزون عن مواجهة النسق السريع للعقل البشري وتتالي الثورات الفكريّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة، فقد كان من آثار صدمة الحداثة وقوف فريق من المتمسّكين بشعار "الإسلام هو الحل" عند عتبات الأسلاف يردّدون مقولاتهم ويلوكون اجتهاداتهم دون وعي بالتحوّلات الكبرى التي شهدها الواقع، فمفهوم الشريعة وإن أظهره بعضهم متعالياً على التاريخ لأنه يستمد أحكامه من الكتاب والسنة، فإنه في الحقيقة مفهوم تاريخي تأثر برياح الغلبة التي طبعت حكم المسلمين، وانفراد الحكام في تلك العصور بالحكم، وتلك بدهيات تجد مبرراتها في ما ساد من أشكال الحكم القديمة، فهل يمكن الإقناع اليوم بمسألة الانفراد بالحكم وإن زيّنتها مقولة الشورى؟ وهل يمكن تطبيق الأحكام التشريعية في ظل انقسام الدول الإسلامية وعدم خضوعها إلى حكم مركزي؟ وهل يمتلك

1 ـ دانييل هيرفيه – ليجيه جان بول ويلام، سوسيولوجيا الدين، ترجمة درويش الحلوجي، ط1، مصر، المجلس الأعلى للثقافة، 2005. ص 231-232

المسلمون القدرة الكافية على تطبيق أحكام شريعة الغالب وهم مغلوبون على أمرهم؟ بل هل يمكن الحديث عن المسلمين بصيغة الجمع والتوحيد، والحال أن كثيراً من النزاعات تؤجّج باسم الاختلافات الطائفيّة كالصّراع بين السنّة والشيعة من بين الموحّدين والمؤمنين بالإسلام ديناً من الفريقين؟ وهل يمكن إيجاد شريعة قادرة على تجاوز تلك الاختلافات الطائفية؟

لقد صار مفهوم الشريعة مجرّد شعار لا يختلف عن المقدّس في إبهامه وغموضه يثير الاختلاف أكثر مما يطرح حلولاً عمليّة للواقع الاقتصادي والاجتماعي الذي تعيشه كثير من الدول الإسلامية[1]، يحرك رغبة يختزلها اللاشعور الجمعي عند فريق يحلم باستعادة أمجاد الماضي، ويثير الرهبة في نفوس الآخرين رجماً وقطعاً للأيدي وتشريعاً لنكاح النساء مثنى وثلاث ورباع في دول بدأت تشهد خطوات محمودة نحو تحقيق حرّية المرأة[2]، بل إنّ مفهوم الشريعة هو المقدّس وفق ما عرفه "دوركهايم" ذاته في وعي الحالمين بإحيائه، فهو ليس سوى تعبير عن السلطة المتعالية التي تمارسها الجماعة على الأفراد، والحاكميّة ليست في النهاية سوى تبرير لسلطة الطائفة الآمرة الناهية، وكسب الأنصار لا يتم بطريقة عقلانية وإنما يفسره الانجذاب اللاعقلاني للمقدّس وفق تصور "رودولف أوتو". ففي ظل الدولة القطريّة التي صاغت مقدّساتها ورسمت حدودها واتّخذت لها رايات مقدّسة وشعارات تجمع بين مواطنيها تؤسّس روح الاجتماع بينهم، صار مفهوم الشريعة باحثاً عن أرض يجد فيها أسباب وجوده ومؤمنين بالانتماء الجديد على أنقاض الدولة الوطنية، وإن كان ذلك باستعادة الأشكال القديمة لصناعة الشرعيّة تكفيراً وجهاداً، وراح فريق آخر ممن يصطلح عليهم "الإسلام السياسي" يحاولون ملاءمة المفاهيم الموروثة مع المقولات المعاصرة مثل محاولة التقريب بين مفهوم الشورى والديمقراطية رغم تباعدهما الدلالي واختلاف السياقات التاريخية التي نشآ فيها أو الحديث عن الأصول الإسلامية للحرية، والحال أن الحرية لم تكن تعني غير التقابل مع العبودية، فيصير الأمر مجرّد تلوين ديني لمفاهيم معاصرة من أجل رسم صورة متخيلة تعيش ممكنات الوجود في اللغة وتستعيد الماضي الساحر عبر المسمّيات لا غير، وقد استفحل العجز عن إقامة أنساق جديدة تنظر إلى الواقع بعين الاعتبار، وعلى أرض الواقع تعيش أنظمة الإسلام السياسي أزمات حادة وهي تواجه موروث الدولة الوطنية ومقدساتها، ففكرة البناء على صحراء الجاهلية لم تعد ممكنة والثورات فتحت شهية الديمقراطية عند شعوب ما عادت تقبل بتبرير الهيمنة بالمقدس أو استئثار فريق بالحقيقة السياسية المطلقة، والمقدسات المعاصرة

1ـ يقول محمد عمارة: وخلافة المسلمين ودولتهم قائمة على "تعاقد دستوري" بين "الأمة" و"الدولة"، على أن تكون المرجعية والسيادة والحاكمية للشريعة الإلهية المجسدة لحدود عقد وعهد الاستخلاف. محمد عمارة، هل الإسلام هو الحل؟ لماذا وكيف؟ ط2، مصر ، دار الشروق، 1998، ص67

2ـ حققت المرأة في تونس مثلاً خطوات تاريخية نحو حريتها جسدتها مجلة الأحوال الشخصية التي قضت بمنع تعدد الزوجات، وسنت تشريعات لحرية المرأة حتى صارت في تصور التونسيات مجلة مقدسة لا يمكن التراجع عمّا وهبته للمرأة من حرية.

صارت تدنّس المفهوم اللاتاريخي للشريعة وأحكام الماضي، والخصوم السياسيون على وعي بما ظهر من برامج "المتأسلمين" وما بطن، ولهذا فهم حذرون في التعامل معهم، والوضع أشبه بصراع الآلهة في الملاحم اليونانية مسْرَحُهُ الميادين، بين من لا يزالون يعيشون على أمل "أسلمة المجتمع" حتى تسود الشريعة المقدسة - ولعله لا فرق في لاوعيهم بين مقدس الشريعة وقداسة الشرعية مادامت النتيجة واحدة- وبين من يرون في الحرية والديمقراطية وحقوق الإنسان مقدسات لا يمكن للواهمين بأنهم "نواب السماء" اتباع أسلافهم في مصادرة حق الآخرين في الاختلاف وتبرير قمعهم تحت أي مسمّى، فقد حاول الحكام منذ وفاة النبي إظهار قداسة حكمهم وتفننوا في تبرير العنف وإلباسه حلّة الألوهية، حتى بلغ بهم الأمر حدّ الاعتقاد أنهم خلفاء الله في أرضه يحكمون بشريعته ويقتلون خصومهم باسم الله وبقداسة الحق، ولعلّ التاريخ الإسلامي الحافل بحكايات الاغتيال السياسي خير شاهد على تلازم المقدس والعنف من أمثال سعد بن عبادة وعمر بن الخطاب وعلي بن أبي طالب والحسين بن علي وعمر بن عبد العزيز، فدماؤهم تذكر دوماً بأن المقدس قادر على التحول إلى نار ينتشي البعض بقوتها الخارقة ويكتوي الباقي بها، كذلك نقصّ عليك من أنباء ما قد سبق[1]، لقد كان في قصصهم عبرة لأولي الألباب[2].

1 ـ الآية 99 من سورة طه، القرآن الكريم

2ـ الآية 111 من سورة يوسف، القرآن الكريم

## المصادر والمراجع:

### العربية:


1. ابن تيمية، أحمد، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، ط1، السعودية، دار عالم الفوائد، (د ت).
2. ابن تيمية، أحمد، مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد ابن تيمية، ط1، السعودية، مجمع الملك فهد، 2004.
3. أبو زيد، نصر حامد، نقد الخطاب الديني، ط2، مصر، دار سينا، 1994.
4. أبو فارس، محمد عبد القادر، الفقه السياسي عند الإمام حسن البنا، ط1، مصر، دار البشير للثقافة والعلوم، 1999
5. إلياد، ميرسيا، المقدس والمدنس، ترجمة عبد الهادي عباس، ط1، مصر، دار دمشق للطباعة والنشر والتوزيع، 1988.
6. بورديو، بيار، الهيمنة الذكورية، ترجمة سلمان قعفراني، ط1، لبنان، المنظمة العربية للترجمة، 2009.
7. الجوزية، ابن قيم، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، ط1، السعودية، دار عالم الفوائد، 1428 هـ .
8. الزاهي، نور الدين، المقدس والمجتمع، ط1، المغرب، أفريقيا الشرق، 2011.
9. السعيد، رفعت، حسن البنا متى ...كيف ...ولماذا؟ ،ط 10، سوريا، دار الطليعة الجديدة، 1997.
10. شلحد، يوسف، بنى المقدس عند العرب قبل الإسلام وبعده، ط1، بيروت، دار الطليعة، 1996.
11. عبد الرازق، علي، الإسلام وأصول الحكم، ط 3، مصر، مطبعة مصر، 1935.
12. عمارة، محمد، العطاء الحضاري للإسلام، ط1، مصر، مكتبة الشروق الدولية، 2004.
13. عمارة، محمد، هل الإسلام هو الحل؟ لماذا وكيف؟ ط2، مصر، دار الشروق، 1998.
14. فرويد، سيجموند، مستقبل وهم، ترجمة جورج طرابيشي، ط4، بيروت، دار الطليعة، 1998.
15. قطب، سيد، معالم في الطريق، ط 6، مصر، دار الشروق، 1979.
16. ماشيري، بيار، كونت الفلسفة والعلوم، ترجمة سامي أدهم، ط1، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1994.
17. المودودي، أبو الأعلى، حول تطبيق الشريعة الإسلامية في العصر الحديث، ط1، الرياض، مكتبة الرشاد، 1983.

18. الهرماسي، عبد اللطيف، في الموروث الديني الإسلامي، قراءة سوسيولوجية تاريخية، ط1، بيروت، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، 2012.
19. هيرفيه – ليجيه، دانييل، ويلام، جان بول، سوسيولوجيا الدين، ترجمة درويش الحلوجي، ط1، مصر، المجلس الأعلى للثقافة، 2005.

**الفرنسية :**

1. Caillois (Roger), L'homme et le sacré 3eme édition, France, Gallimard 1965.
2. Durkheim (Emile), Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie, PUF, coll. 2008.
3. Girard(René), la violence et le sacré, 1er édition, Paris, éditions Bernard Grasset, 1972.
4. Otto(Rodolf), le sacré, Paris, Petite bibliothéque, 1968.

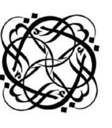
**المقالات :**

- الدوكالي، عبد العلي، المقدس: المصطلح والمفهوم، الفكر العربي المعاصر، العدد 119/118، ربيع / صيف، 2001.

**مواقع إلكترونية :**

- البنا، جمال، هل يمكن تطبيق الشريعة؟ www. Shahabd.com
- العلوي، سعيد بن سعيد، خطاب الشرعية السياسية في الإسلام:

http://www.altasamoh.net/Article.asp?Id=332





# الأخلاق أولاً، الدين ثانياً: كانط نموذجاً

محسن المحمدي*

## ملخص

**يعالج هذا البحث إحدى أهم الأطروحات في المبحث الأخلاقي وهي لـ"فيلسوف الكونية" إيمانويل كانط (1724-1804)، فقد قام هذا "الحكيم العالمي"، كما كان الشاعر الألماني الشهير شيللر يلقبه، بعملية غربلة وتصفية للمقاييس الأخلاقية المحددة للخير، تاركاً فقط معياراً واحداً هو معيار العقل الذي أصبح ومنذ ديكارت "أعدل قسمة بين البشر"، فهو حسب وجهة نظره المؤهل الوحيد لتوليف الإنسانية، والفيصل الأجدر في لمّ شمل النظرة الأخلاقية عند الناس, بصرف النظر عن طبقاتهم ودياناتهم وثقافاتهم.**

**كما سنحاول أيضاً إبراز ذلك الطموح الكانطي في تنصيب الأخلاق العقلية كدين جديد يعوض الدين التاريخي النظامي، لنقف في بحثنا عند ذلك القلب الخطير الذي أنجزه كانط، حيث جعل الأخلاق هي أساس الدين، وليس العكس.**

تتخذ العلاقة مع الغير شكلين اثنين: علاقة كراهية أو علاقة تسامح، وغالباً ما تكون الكراهية موجهة نحو الغير الغريب والمختلف (ديناً، لوناً، عرقاً، لغة...)، ويكون التسامح مع الغير القريب والشبيه، بمعنى أن الذات تدخل مع الذات الأخرى المختلفة في علاقة سلبية عنوانها النبذ والإقصاء والعنف، بل العمل على تصفيتها جسداً، وفي مقابل ذلك تدخل معها في علاقة إيجابية عنوانها الحب والتعايش، بل العمل من أجل التضحية بالذات من أجلها، فما دام أنك مثلي فأنت في مأمن، وما دام أنك مختلف عني فأنت في خطر.

إن العنف كما يبدو مرتبط بالجوانب الوجدانية، فالانتماء والجذور التاريخية اللغوية والعرقية واللونية والدينية... تعد بمثابة الحاضن له، وما الحروب باسم الدين إلا شاهد على ذلك. إننا بصدد إشكالية عويصة، لأن مسألة الانتماء صعبة الترويض، وهو ما جعل العديد من حكماء العالم

---

*أستاذ الفلسفة- المغرب

يفكرون في مخرج يضمن للبشرية السلم والأمان، ومنهم فيلسوف بحثنا كانط الذي حاول إيجاد حل لهذه المعضلة بالارتكان إلى الأخلاق العقلية عوض العاطفة، على أساس أن "العقل هو أعدل قسمة بين الناس"[1] على حد تعبير ديكارت. ففيلسوف الأنوار كانط يدعو إلى بناء العلاقة مع الغير سواء كان مختلفاً أو شبيهاً على أساس الأخلاق، لكن أي أخلاق؟ إنها الأخلاق المرتكزة على العقل وليس على الدين التاريخي، فهذا الأخير متضارب ومتباين، وهو ما يفسح المجال للصراع، في حين أن الأخلاق العقلية هي بمثابة دين متعال وكوني مشترك بين بني البشر، الأمر الذي يضمن الأمن والتعايش.

سنحاول في هذا البحث أن نبرز ملامح هذا الدين الذي يبشر به كانط، فهو ألف كتاباً خصيصاً لذلك بعنوان واضح جداً هو "الدين في حدود مجرد العقل"[2] أي الدين مجرداً من كل المعتقدات التاريخية، ليس فيه سوى ما يعلنه العقل من أخلاق. فما هو هذا الدين العقلي المبشر بخلاص البشرية؟ وما هي ملامح كونيته؟ وإذا كنا نعلم أن التصور التقليدي يركز على أن الدين هو عماد الأخلاق، فكيف سيتمكن كانط من قلبه للمعادلة؟ ومن إقناعنا أن الأخلاق هي التي تفضي إلى الدين، وأن الأخلاق هي في المرتبة الأولى، أما الدين فهو في المرتبة الثانية؟.

للإجابة عن هذه الأسئلة سنقسم بحثنا إلى قسمين:
**أولاً:** الأخلاق العقلية عند كانط .
**ثانياً:** تجاوز الدين التاريخي نحو الدين العقلي الكوني.

## أولاً: الأخلاق العقلية عند كانط:

عندما نتحدث عن الأخلاق فإننا نستحضر مسألة الخير والشر، فما من إنسان يسلك في الحياة إلا ويصنف أعماله أو أعمال الغير في خانة الفضيلة أو الرذيلة، وذلك وفق مثل أعلى يرتضيه يكون بمثابة المعيار المعتمد من طرفه لتحديد خيرية الفعل أو شرانيته. فلا بد للمرء من حدود فاصلة ما بين الأخلاقي واللأخلاقي، قد تكون باسم الدين أو العرف والتقاليد وقد تكون باسم المنفعة والمصلحة، كما يمكن أن تكون باسم اللذة والألم... كلها يسميها كانط قواعد للسلوك العملي، وهي غير كافية عنده لبلورة قانون وأمر أخلاقي يتسم بالضرورة والإلزام، والذي لا يمكن أن يتأتى إلا بالعودة إلى حدود يفرضها العقل فهو المحكمة والفيصل بين الخير والشر وهو المعيار الوحيد الذي سيسمح بالكونية والاتفاق، فهو المشترك المعوّل عليه في توحيد قرارات البشرية، فكل سلوك

1 - ديكارت، مقال في المنهج، ترجمة الخضيري، ضمن سلسلة مكتبة الأسرة 2000 مهرجان القراءة للجميع، ص 69، ولقد وردت عنده الترجمة كالتالي: "العقل هو أحسن الأشياء توزعاً بين الناس"

2- ايمانويل كانط ، "الدين في حدود مجرد العقل"، نقله إلى العربية: فتحي المسكيني. ط1، 2012 جداول، لبنان

ينبعث من الإنسان لن يحظى بلقب الكوني، إلا إذا كان يسري على كل الكائنات الإنسانية، وهو ما دفع بكانط للقيام بعملية غربلة وتصفية للمقاييس الأخلاقية بحيث يحافظ فقط على ما هو متفق حوله. فالمعيار الذي يجب اتباعه يجب أن يكون صادقا صدقاً مطلقاً ويستوي عنده الناس جميعاً بصرف النظر عن طبقاتهم ودياناتهم وثقافاتهم[1].

سنعرض الآن للخطوات التي سلكها كانط محاولاً إقناعنا بضرورة العقل كخلاص للمسألة الأخلاقية، ونبدأ بهجومه على المعايير المعتمدة على التجربة والخبرة الحسية.

### 1 – التجربة الحسية لا يمكن أن تكون معياراً للأخلاق.

لقد كانت لكانط إرادة ملحة على ضرورة تجاوز التجربة نحو العقل، فالتجربة بحسبه غير صالحة كمعيار ومقياس للحكم على الأخلاق وخيرية السلوك، وأنه من اللازم البحث عن الأخلاق في الذات وبالضبط في العقل الخالص الخلو من كل شوائب المادة. ويمكن فهم هذا التصور السلبي من التجربة لدى كانط لسببين اثنين هما:

#### أ- نسبية التجربة وخصوصيتها:

يسلك الناس غالباً في الحياة انطلاقاً من النتائج المترتبة عن أفعالهم، فيعتبرون خيراً كل ما فيه لذة وشراً كل ما فيه ألم، كما أنهم يجعلون في أحيان أخرى المصلحة والمنفعة هي معيار كل أخلاق، وهنا تكمن المشكلة حسب كانط، فمسألة اللذة والألم مسألة شخصية ولا يمكن ضبطها أو حسابها، ودرجتها تختلف من شخص لآخر، بل تختلف لدى الشخص الواحد بحسب ظروفه ولحظات حياته، وهو ما لا يرقى إلى إعطاء مقياس واحد ثابت واضح للجميع. فالاعتماد على التجربة أي على كل ما يمت بصلة إلى الرغبات والميولات والملذات والآلام والمصالح والمنافع المادية، يجعل قيمنا تتضارب وتتناقض، لأننا لسنا قادرين على تدقيقها، فبمقدور كل شخص أن يتجه بشعوره إلى ما يرغب فيه، أي نحو غايته وغرضه الخاص، كما أن عواطفه وميولاته تختلف عن الغير، وهو الأمر الذي يجعلها أمورا مفتقرة للصلاحية الشاملة والكونية اللازمة. إن التجربة الحسية ترتبط بما هو عرضي ومتغير، لهذا فهي غير صالحة كأساس لبناء صرح الأخلاق. من هنا نفهم هاجس كانط في البحث عن معيار ومقياس عقلي صرف، فالمعايير التجريبية عنده فوضوية وفاسدة ومزاجية ونسبية ومفتقرة إلى الموضوعية[2].

---

1 - سمير بلكفيف، ايمانويل كانط "فيلسوف الكونية"، منشورات الاختلاف، ط1 2011، ص24

2- امانويل كانت "تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق"، ترجمة وتقديم: د.عبد الغفار مكاوي ومراجعة عبد الرحمن بدوي، منشورات الجمل، ط1، كولونيا، ألمانيا 2002 ، ص27

إن طموح كانط هو تشريع أخلاق عالمية، لذلك فهو يقوم باستبعاد كل ما من شأنه أن يعرقل ذلك الطموح والنزوع نحو ما هو كوني والبحث عن مبادئ ثابتة خارج إطار الزمان والمكان، بحيث تصح لكل الكائنات الإنسانية [1] وهو ما لم يجده في التجربة، لأن كل" المباديء العملية المادية هي من نوع واحد تندرج تحت المبدأ العام، حب الذات أو السعادة الشخصية"[2]وهي متغيرة وشخصية، ولكن سيجده في العقل مكمن الضرورة والشمول والقانون الذي يحمي من التضارب والتناقض، ويفضي إلى التقارب والاتفاق

**ب - خداع التجربة:**

إننا غالبا ما نحكم على سلوكات الناس ونصنفها في خانة الخير أو الشر على ضوء ما ينجزون أمام أعيننا من أعمال أو ما نراه منهم من سلوكات. ولكن في كثير من الحالات ننخدع عندما نجد أن المرء قد قصد بسلوكه الشر عوض الخير وقد أظهر ما لم يضمر، فنقول إننا قد تسرعنا في الحكم. هذا الأمر يؤكد أن التجربة ليست صالحة كمقياس للحكم الأخلاقي، فالخداع والتزييف والتضليل ممكن جداً في كل خبرة حسية وهو ما جعل كانط يلفظها لفظاً قاطعاً ويبعدها عن أن تكون عماداً للأخلاقية. في هذا الصدد نستحضر تلك الحكاية الأسطورية اليونانية الشهيرة التي ذكرها أفلاطون في جمهوريته[3] والتي تحكي قصة ذلك الراعي الذي يدعى جيجيس، لقد كان يشتغل لدى الملك، وهو رجل، نبيل وجواد وشهم وصادق... إلا أن طارئاً قد حدث سيغير كل شيء، فبينما هو يرعى غنم الملك وجد خاتماً فوضعه في يده، حرّكه فاختفى، وحركه مرة أخرى فظهر، لقد كان الخاتم سحرياً، سيمكنه من السلطان والقوة، حيث أصبح جيجس غير جيجس. فأول ما فعل، قتل الملك وتزوج زوجته، وبطش بالناس. لقد خُدع الناس في جيجس

هذه الحكاية توضح كون الحقيقة الأخلاقية لا يمكن تحديدها من مجرد المظهر أو السلوك الخارجي، فنوايا جيجس الحقيقية لم تنكشف إلا عندما أوتي السلطان، فالأخلاق لا تظهر بيسر وليست سهلة التجلي، فهي تتطلب وضع المرء في امتحان عسير قلما يخرج منه منتصراً، فطوية الإنسان غائرة ولن تنجلي إلا في المواقف الحرجة. فالعبرة إذن ليست بالسلوك بل بالنية المحركة للسلوك. ولفهم الأمر أكثر نضرب مثلاً آخر بحكاية الجلاد والسجين: هب أنه قد قبض على رجل بحوزته أسرار مهمة، فتم أخذه لدى الجلاد قصد إجباره على الاعتراف، لكن مع توصيات بعدم قتله، فقام الجلاد بضربه ثمانين جلدة أسقطته أرضاً، فخاف من غضب المسؤولين ومن

1 - سمير بلكفيف، مرجع سابق، ص31

2 - امانويل كنت، "نقد العقل العملي" ترجمة غانم هنا، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت، أكتوبر 2008 ، ص70

3 - انظر: جمهورية أفلاطون، دراسة وترجمة د. فؤاد زكريا، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، 2004، الكتاب الثاني، ص215 - 216

ضياع الأسرار، فسارع حاملاً علبة الدواء، فبدأ في إعطائه الإسعافات والعلاجات اللازمة ووضع الضمادات على جروحه وتقديم الماء له. فلنتصور أنك دخلت تلك اللحظة، فأكيد ستحكم على أن الجلاد طيب، لكنك خدعت لأن النية هي معاودة الجلد من جديد.

انطلاقاً من هذه الأمثلة وأخرى، يتبين كم أن التجربة لا يمكن التعويل عليها في تشييد صرح أخلاقي متين، لأنها متغيرة ونسبية وخاصة، من جهة، كما أنها خادعة ومضللة من جهة أخرى، والتغير والخداع كافيان لدحض كل فكرة أخلاقية مبنية عليهما، الأمر الذي جعل كانط يولي نفسه شطر الذات باحثاً عن أساس أفضل للأخلاقية والذي سيجده في الإرادة الطيبة فهي الخير الأسمى، فالراعي جيجس لم تكن إرادته طيبة والجلاد بالمثل، وهو ما سيدفعنا للحديث عن الإرادة الطيبة عند كانط.

## 2 - الإرادة الطيبة منبع الأخلاق

يقرر كانط أن الإرادة الطيبة أو الصالحة هي الشيء الوحيد الذي يمكن أن نعدَّه خيراً دون قيد أو شرط، حيث يقول: "من بين الأمور التي يمكن تصورها في هذا العالم أو خارجه، لا يوجد شيء يمكن عده خيراً على وجه الإطلاق ودون قيد، اللهم سوى شيء واحد هو: الإرادة الخيرة"[1] فكانط يتحدث عن قوة داخلية في الذات الإنسانية لا تعمل بحسب الظروف والأهواء، وإنما تنبع من قانونها الخاص[2] فكل الملكات من ذكاء وفطنة ومهارات... وكل الخصال من شجاعة وإقدام وصبر... تبدو خيرة ومرغوب فيها، لكنها قد تصبح فاسدة إن أسيء استخدامها، فهي لن تكتسي قيمة الخير إلا إذا تمت انطلاقاً من إرادة طيبة، فالعبرة إذن ليست بما نملك من ملكات ومن مواهب "تسمى حميدة"، بل العبرة بالنية والإرادة الصافية الموجهة لها نحو الخير باعتباره الغاية الأسمى المنشودة، فلا شيء خير في ذاته إلا الإرادة الطيبة فالمعرفة مثلا والتي تبدو خيراً يمكن أن تستخدم بواسطة خائن لوطنه، وبالمثل نقول عن القوة الجسمية فهي تبدو خيرة لكنها قد تستعمل سلبا[3]، كما أن الناس قد يحكمون على بعض الأفعال بالنبل من قبيل الصبر والشجاعة والإقدام ورباطة الجأش، لكن إذا تصورنا أنها تتوفر عند المجرم فسوف تجعل منه مجرماً خطيراً[4]، فالإرادة الطيبة هي الخير الأسمى الذي يتوقف عليه أي خير آخر، لذلك فهي مقدسة لذاتها[5] وبغض النظر عن نتائجها، فهي واجبة التقدير.

1 - امانويل كانت، " تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق"، مرجع سابق، ص37

2 - سمير بلكفيف، مرجع سابق، ص37

3 - المرجع نفسه، ص37

4 - امانويل كانت، " تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق"، مرجع سابق، ص39

5 - الدكتور محمود زقزوق، "مقدمة في علم الأخلاق"، دار الفكر العربي، الطبعة الرابعة، القاهرة، 1993، ص119

إن الإرادة الطيبة تريد أن تتجسد، لكنها تجد عراقيل وكوابح تمنعها والمتمثلة في المنافع والمصالح والميولات والنتائج والجزاءات والعقوبات... أي كل ما يسميه كانط التجربة. وإذا ما اعتبرنا مثلاً أن الإرادة الطيبة مقيدة بشكل مطلق وليس لها أي منفذ واحد للعبور نحو الواقع فهي رغم ذلك ستبقى لامعة بذاتها لمعان الجوهرة[1] يقول كانط: "إذا ما شاءت نقمة الأقدار أو تقتير طبيعة ... أن تسلب هذه الإرادة الخيرة كل قدرة على تحقيق أهدافها ... فسوف تلمع بذاتها لمعان الجوهرة، مثل شيء يحتفظ في نفسه بكل قيمته. فلا المنفعة تستطيع أن تضيف إلى هذه القيمة شيئاً، ولا العقم يمكنه أن ينقص منها في شيء. ولن تزيد المنفعة على أن تكون التغليفة التي تيسر تداول الجوهرة بين الناس، أو تلفت إليها أنظار من لم يعرفوها بعد معرفة كافية، لا لكي توصي بها العارفين أو تحدد قيمة ثمنها"[2].

نخلص إلى أن الإرادة الطيبة هي بمثابة الجوهرة في جوفنا والتي لها قيمتها في ذاتها سواء ثمناها أم لا. فهي نقية وصافية بغض النظر عن تداولها والمنافع المرجوة منها. إنها الخير المطلق غير المرتبط بشروط، أو المؤطر بظروف الزمان والمكان[3]، لذلك فهي منطلق كل فعل أخلاقي حقيقي.
يبقى علينا الآن طرح السؤال الأهم وهو: ماذا يجب فعله كي نترك الإرادة الطيبة تظهر بكل نقائها ولمعانها؟ وما السبيل إلى فرزها عن كل شوائب المادة المعرقلة لخروجها من جوفنا؟ وكيف يتأتى لنا إزالة الأغلفة التي تمنع تجليها بوضوح أو تظهرها ناقصة اللمعان؟ إن الحل عند كانط سيكون في ضرورة البحث عن قواعد ومبادئ تسمح بفصل التجربة عن الإرادة الطيبة، وإبعادها عن كل خدش يمسها جراء طغيان النوازع الحسية. ولنبدأ بمبدأ الواجب.

### 3 -الأخلاق تُؤتى عن واجب وليس وفق الواجب

يلزم كي يكون الفعل أخلاقياً، حسب كانط، أن يُؤتى عن إرادة طيبة، وكي تكون الإرادة طيبة وجب أن يكون الفعل خلواً من كل منفعة وخالصاً من كل شوائب المادة، باختصار الفعل الأخلاقي الحقيقي يؤتى عن واجب وليس وفق الواجب.

إن إرادة الإنسان تواجه ظروفاً ومواقف تحد من خيريتها، فالرغبات والميولات والمصالح كلها أمور تمنع الخير من الظهور كلياً، بل قد يتصرف المرء معتقداً أنه أخلاقي ولكن البحث العميق يثبت أنه كان يخدم مصلحته لا أقل ولا أكثر، فكم من مرة نخدع أنفسنا ونبرر لها سلوكها ونحن

1 - امانويل كانت، "تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق"، مرجع سابق، ص40

2 - المرجع نفسه، ص40

3 - سمير بلكفيف، مرجع سابق، ص38

غارقون في وحل الغريزة. فهكذا هو الإنسان سهل عليه الانقياد وراء اللذة، ففي غالب الأحيان تكون السبب الأصلي في تعيين الإرادة. يقول كانط "يستطيع إنسان هو بعينه أن يرجع كتاباً مفيداً من دون أن يقرأه، وهو على علم بأنه لن يستطيع استعارته مرة ثانية، كي لا يفوته صيد، يستطيع أن يغادر المكان في منتصف خطاب جميل، كي لا يتأخر عن وجبة طعام، يستطيع أن يخرج من جلسة تدور فيها أحاديث ثقافية من عادته أن يقيمها عالياً، لكي يجلس إلى طاولة الميسر، لا بل يستطيع أن يرد فقيراً كان يُسرَّ بالإحسان إليه، بحجة أن ليس لديه من نقود إلا ما يلزم لدفع بطاقة الدخول إلى مسرحية هزلية"[1]. ويستطرد فيقول في الإنسان إن "الشيء الوحيد الذي يعنيه لكي يقرر خياره هو مدى شدة وطول ويسر الحصول على هذه النعمة وكثرة تكرارها... وعظم المتع التي ستوفرها له لأطول مدة في الزمن"[2]. وما دام أن كل ما هو تجريبي حسي يشوش على ظهور الإرادة الطيبة، فالفعل الأخلاقي عند كانط هو ذلك الفعل الذي أعصب عيني فيه من كل جزاء يمكن أن يترتب عليه وأزهد في كل منفعة قد تأتيني منه، وألغي كل رغبة أو أمل قد يتحقق من ورائه ولا أقدم على الفعل إلا لأني أجد أنه فعل صحيح وحق في ذاته[3]. فإذا وهبت المال لمؤسسة خيرية بغرض زيادة شعبيتي بين أصدقائي، إذا لا أكون تصرفت تصرفاً أخلاقياً، بل بغرض اكتساب مكانة اجتماعية، بل حتى إذا ما نبع تصرفي من إحساس بالرحمة والشفقة فهو فعل لا أخلاقي لأنه يجب أن يكون واجباً خالصاً[4] فالفعل في حد ذاته لا قيمة له أخلاقياً، فالقيمة تكمن في صفاء الدافع، لأن تبعات الفعل تكون غالباً خارج نطاق السيطرة، ولهذا فهي ليست عاملاً حاسماً في مجال الأخلاق، فمثلاً، إذا قمت أنا - بإحساس بالواجب - بإنقاذ طفل يغرق، ولكن هذا الطفل غرق بالرغم من محاولاتي، فإن فعلي يبقى أخلاقياً لأن دوافعي كانت صالحة، ومع أن تبعات فعلي هذا كانت كارثية، إلا أنها غير ذات صلة بالقيمة الأخلاقية لما قمت به[5]. إذن المحرك الأساسي لكل عمل يريد أن يكون خيراً مطلقاً هو الواجب كغاية في ذاته. فإذا أخذت الحكمة التالية كمرشد لسلوكي : "ساعد المعوز دوماً إن كنت تتوقع أن تجازى عن هذا"، أو "ساعد المعوز دوماً حالما تشعر نحوه بالشفقة". فهما حكمتان لا أخلاقيتان والأخلاقي الوحيد هو أن تكون حكمتي كالتالي: "ساعد المعوز دوماً، لأن واجبك يدعوك إلى هذا"[6].

1 - امانويل كنت، " نقد العقل العملي"، ترجمة غانم هنا، مرجع سابق، ص70

2 - المرجع نفسه، ص71.

3 - امانويل كانت، "تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق"، ترجمة وتقديم :د عبد الغفار مكاوي، انظر مقدمة المترجم ص13

4 - نيغل واربورتون، "الفلسفة ،الأسس"، ترجمة محمد عثمان، مراجعة سمير كرم، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط1 بيروت، 2009، ص75

5 - المرجع نفسه، ص76

6 - المرجع نفسه، ص76

إن الواجب الصافي و الخالص عند كانط هو المعيار الوحيد لأخلاقية الأفعال، فهو الذي يسمح بإزالة أغلفة المادة عن الإرادة الطيبة وتركها تتجسد بكل لمعانها ونقائها بصرف النظر عن النتائج. هذا التصور هو ثورة أصيلة في التنظير الأخلاقي، لأنه يقطع العلاقة مع التصور القديم الذي يركز على الغاية من السلوك كمصدر للأخلاقية، وهل هي تفضي إلى اللذة والسعادة أم لا؟

يفرق كانط بين ضربين من الأفعال، فهناك الفعل عن واجب وهناك الفعل وفق الواجب، **الأول** بمضمون أخلاقي **والثاني** مفرغ من الأخلاق، وهنا نضرب المثل الذي قدمه كانط: فأن يتعامل التاجر بأمانة لا يعني ولا يكفي تماماً بأن نذهب إلى الاعتقاد بأنه قد صدر مسلكه هذا عن إيمان بالواجب وبمبادئ الأمانة، فقد تكون مصلحة كسب الزبون هي التي أملت عليه ذلك[1]. من هذا المثال يبدو أنه لا يكفي أن يكون الفعل مطابقاً في نتائجه لمبدأ الواجب، بل يجب أن يصدر عن احترام للواجب، فالواجب وازعه داخلي دون اكتراث للنتائج سلباً أم إيجاباً، فقد أعترف بزلة اقترفتها وأعرف أن النتائج وخيمة علي. وقد أسوق نفسي إلى العدالة لجرم ارتكبته وأنا كلي إدراك أن السجن ينتظرني. كما أني قد أقول الصدق بصرف النظر هل سأكسب الناس أم لا. فعبارة كن صادقاً، تكفي نفسها بنفسها فهي مطلقة مهما كانت الظروف، فالصدق مطلب لذاته دونما انتظار للمنافع المرجوة منه. أما عبارة كن صادقا، كي تكسب الناس فهي تؤدي إلى فعل شرطي مرتبط بالمصلحة والمنفعة لذلك فهي مفرغة من كل مضمون أخلاقي. ولمزيد من الفهم لنتأمل المثال التالي: لنتصور سيارتين متوقفتين في إشارة الضوء الأحمر، ولنعتبر السائق الأول يقف لأن الشرطي يراقب، فهنا سنقول إن سلوكه وفق الواجب وليس عن واجب؛ لأنه يتحرك بوازع خارجي فهو يفعل برقابة الآخر، ويخشى دفع الغرامة. ولنعتبر السائق الثاني يقف سواء كان الشرطي أو لم يكن، هنا سنقول إن هذا السلوك عن واجب أي لذاته بعيداً عن ما يمكن ان يترتب عنه، إنه إملاء باطني.

إن السلوك، حسب كانط، يجب أن يكون عن واجب إذا ما أراد أن يكتسي بطابع الأخلاقية، بمعنى أنه يجب أن يكون غير شرطي، أي أن يؤتى الفعل كأوامر مطلقة غير مرتبطة بالنتائج. أما السلوك الذي يكون وفق الواجب فهو لا يستحق الأخلاقية، لأنه ممزوج بالأغراض والمصالح والرغبات.

لقد أراد كانط تجفيف منابع التجربة، وسد الباب على كل الأهواء التي تمنع ظهور الإرادة الطيبة عنوان الخير المطلق.

1 -إمانويل كانت، "تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق"، مرجع سابق، ص45-46

ولكي يتمكن من ذلك أكثر سيعمل على صياغة قواعد عقلية تسمح لمبدأ الواجب من التجسد بشكل صارم ودقيق يقطع الباب للمراوغة والخداع من طرف الرغبة، فما هي هذه القواعد؟

**4 -القواعد والمبادئ الأخلاقية:**

إن الواجب الخالي من المنفعة والبعيد عن العاطفة والوجدان والذي يسمح للإرادة الطيبة بالظهور في كامل نقائها لن يكون كذلك إلا إذا استند إلى قواعد عقلية صارمة واجبة الاحترام والتقدير، هي بمثابة أوامر مطلقة وكونية وغير مشروطة. هذه القواعد يكفي لإدراكها أن تطرح السؤال على نفسك، هل يمكن أن ترغب في أن تغدو قانوناً كلياً ؟ إذا لم تكن ترغب فانبذ هذه القاعدة[1]. فأي تشريع للقانون الأخلاقي يفتقد للشمولية فهو لاأخلاقي. ويمكن حصر هذه القواعد الكونية في ثلاث، وهي: **قاعدة التعميم، وقاعدة الغائية، وقاعدة الحرية.** ولنقف عند كل واحدة منها.

## أ- قاعدة التعميم:

يعتبر كانط هذه القاعدة بمثابة القانون الأساسي للأخلاق ويمكن صياغتها كالتالي: "افعل بحيث يمكن لمسلمة إرادتك أن تصح دائماً وفي الوقت نفسه مبدأ تشريع عامّاً"[2] بعبارة أخرى ونحن نسلك في الحياة لن يكون فعلنا فعلاً أخلاقياً إلا إذا كان له صبغة القانون العام، أي أن ما يمسني يجب أن يمس الآخرين. بعبارة أخرى: علي الحرص كي لا أجعل من نفسي استثناء في التشريع، وأن أقحم نفسي ضمن القانون المشرع. وهنا بالضبط صلاحية العقل وقدرته على توحيد المعيار نحو الفضيلة والخير. يقول كانط: "بإمكان العقل الأكثر انتشاراً (بين البشر) أن يميز من دون تلقي توجيه، الصورة التي تجعل المسلمة صالحة لتشريع شامل عن تلك التي لا تصلح، فهب مثلاً أنني جعلت لي مسلمة أن أنمي ثروتي بكل الوسائل المضمونة، والآن لدي بين يدي وديعة توفي صاحبها ولم يترك قيداً فيها. هذه طبعاً حالة لمسلمتي. الآن أريد فقط أن أعرف: هل يمكن أن تصلح تلك المسلمة لأن تكون أيضاً قانوناً شاملاً، ويكون علي حينئذ أن أطبقها على الحالة التي أمامي وأسأل هل بالإمكان أن تأخذ فعلاً صورة قانون؟ وهل أستطيع بالتالي أن أعطي في الوقت نفسه عبر مسلمتي قانوناً كهذا: يحق لكل إنسان أن ينكر وديعة ليس بوسع أحد أن يثبت إيداعها؟ هنا أدرك على الفور أن مبدأ كهذا، بوصفه قانوناً، سوف يلغي نفسه بنفسه، لأن النتيجة عنه سوف تكون القضاء على وجود كل وديعة"[3].

1- سمير بلكفيف، مرجع سابق، ص56

2- إمانويل كنت، "نقد العقل العملي "، مرجع سابق، ص83

3- المرجع نفسه، ص77-78

إذن، لكي يحظى السلوك بسمة الأخلاقية يجب، حسب كانط، "أن يثبت جدارته لإعطاء قانون شامل"[1] بمعنى أن الحدود الفاصلة بين الأخلاقي واللاأخلاقي تعود فقط إلى الشمولية والعمومية. فمثلاً، قد أمتنع عن مساعدة الآخر، كمسلمة لإرادتي، لكن حين أتصور نفسي في وضع من يحتاج إلى مساعدة من طرف الآخر، كأن أغرق مثلاً، فإنني لن أستطيع أن يمتنع غيري عن مساعدتي. وهو ما يجعل مساعدة الآخر أمراً أخلاقياً وواجباً، وإلا ستتناقض الإرادة مع نفسها والتناقض ضد العقل، فالعقل إذن هو المعوّل عليه في ضبط الفعل الأخلاقي، فقد أجد نفسي في ورطة وليس أمامي للخروج منها إلا الكذب، لكن وبينما أردت لنفسي الكذب، فإنني لا أرى أن يصبح ذلك قانوناً عاماً، لأني ببساطة لا أريد أن يكذب علي الآخرون، وبذلك يناقض المرء نفسه، إذن لا ينبغي علي الكذب ولو كان الأمر في صالحي.

تجدر الإشارة إلى أن كانط يفرق بين قاعدة التعميم وتلك القاعدة التي يصفها بالتافهة القائلة "لا تفعل ما لا تريد أن يفعل بك"، فهذه الأخيرة ليست قانوناً أخلاقياً لأنه قد "لا أعطي المعونة ولا أطلب المعونة"، في حين أن المعونة ومساعدة الغير واجب أخلاقي، إنها قاعدة تنطلق من حب الذات وحب الذات ليس معياراً آمناً للخير.

إننا نعيش في كثير من الأحيان صراع إقدام وإحجام بين الرغبة والأمر الأخلاقي، فقد أجد الملايين وأحار في أخذها أم لا. وهل أخذها سلوك أخلاقي؟ فتنطلق الرغبة والميولات في الحراك فتسوغ للإرادة أخذها تحت دعوى مثلاً أنها هبة سماوية ستفك ضائقتي، أو أن صاحبها مفقود، أو إلى آخره من التضليلات، هنا بالضبط يجب على العقل أن يتدخل وفق القانون العام، فهب أن صاحب هذه الملايين قد جمعها درهماً درهماً من أجل عملية جراحية مصيرية لأمه، فهل أقبل أن أكون مكانه وتؤخذ مني أموالي؟ أكيد الجواب سيكون لا، إذن وقع تناقض والتناقض لاعقلي، لقد حسم الأمر الآن، فعملي إن أخذت المال لاأخلاقي، فالعقل قد قطع الطريق على الرغبة، وسدّ عليها ما يمكن أن تخدع به الإرادة الطيبة.

نفهم، إذن، أن الأخلاق ضد الطبيعة الإنسانية وتأخذ منك أكثر مما تعطيك، فلا أرباح مادية معها، فقد آخذ الملايين إلى الشرطة مع شاهد واحتفظ بالمحضر معي بل سأسعى جاهداً كي يصل المال إلى صاحبه بحيث أساعد الشرطة على عملها بأن أضع المحضر لدى الجرائد المتاحة وأدفع التكاليف من جيبي، وأغادر دون رجعة وأنسى الأمر مطلقاً، بهذا سأكون قد أديت الواجب الأخلاقي دون انتظار

1 - إمانويل كنت، "نقد العقل العملي"، ص 78

الجزاء، اللهم إحساسي بالنبل الإنساني في جوفي وهو إحساس لا يباع ولا يشترى ولا يقوّم بسعر.

### ب- قاعدة الغائية:

يصوغ كانط هذه القاعدة على شاكلة أمر أخلاقي، وذلك كالتالي: "افعل بحيث تعامل الإنسانية في شخصك وفي شخص كل إنسان سواك بوصفها دائماً، وفي الوقت نفسه، غاية في ذاتها، ولا تعاملها أبداً كما لو كانت مجرد وسيلة"[1]. بعبارة أخرى إذا كان المرء يريد أن يصدر عنه فعل أخلاقي حقيقي، فهو مطالب بأن يعامل ذاته والآخرين كغاية لا كوسيلة. فإذا كانت الأشياء تكمن قيمتها في نفعيتها واستخدامها لأغراض ومصالح معينة، بالإضافة إلى أنها تقوّم بسعر، ومن ثم قابليتها للبيع والشراء، فإن الإنسان ليس بالشيء فهو لا يمكن استغلاله لمصالح خاصة، لأن الإنسانية تجثم في جوفه، فهو كائن لديه الكرامة والعزة والحرمة، وهي أمور تجعله لا يقبل ولا يرضى لنفسه الاستخدام والاستغلال، فلا أحد يريد، مثلاً، أن يساق إلى سوق الرق، ليباع ويحدد له ثمن، فهناك صرخة في الباطن تمنعنا من ذلك.

إن هذه القاعدة الغائية منسجمة مع قاعدة التعميم الأولى، فإذا كان لا يمكن وضع الكذب ضمن قانون عام، ومن ثم بطلانه أخلاقياً فإنه بالمثل باطل، لأنه يجعل من الإنسان وسيلة ويضر به كغاية. يقول كانط: "إن الذي ينوي أن يبذل وعداً كاذباً للغير سيدرك على الفور أنه يريد أن يستخدم إنساناً آخر كوسيلة فحسب"[2]، ويستطرد كانط قائلاً: "من المستحيل على من أريد أن استخدمه بمثل هذا الوعد الكاذب، وسيلة لتحقيق أهدافي، أن يوافقني على الطريقة التي أعامله بها"[3] ليقول كانط بعد ذلك: "وتزداد هذه المجافاة لمبدأ الإنسانية وضوحاً أمام العين إذا أضفنا إلى ذلك أمثلة من الاعتداء على حرية الآخرين وممتلكاتهم، إذ يتجلى عندئذ أن الذي يدوس على حقوق الناس إنما يقصد إلى استخدام أشخاصهم كما لو كانت مجرد وسيلة فحسب، دون أن يضع في حسابه أنهم، بصفتهم كائنات عاقلة، ينبغي أن يعدوا دائماً في الوقت نفسه غايات، أي كائنات لا بد أن يكون في مقدورها أن تحتوي في ذاتها على الهدف من هذا الفعل نفسه"[4]

بهذه القاعدة الغائية يمكن الحكم على المنتحر باللاأخلاقي، لأنه اعتبر ذاته مجرد وسيلة للتخلص من آلامه ولم يتصرف، في الإنسانية في شخصه، كغاية في ذاتها، كما أن الصديق الذي

1 - إمانويل كانت، "تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق"، مرجع سابق، ص108-109

2 - المرجع نفسه ص109

3 - المرجع نفسه، ص110

4 -المرجع نفسه، ص110

يغيب عنك سنوات وعندما اتصل بك طلب منك سلفة يكون قد تصرف معك كوسيلة، وبالمثل نقول عن الذي يدفع الرشوة لك كي يحصل على صوتك في الانتخابات، إنه تعامل معك كقنطرة لبلوغ مصلحته، ومن ثم أهان كرامتك؛ لأنك سمحت له أن يبيع ويشتري فيك.

إن سير البشرية وفق قاعدة الغائية سيصل بها إلى هدفها وهو بناء "مملكة الغايات"[1]، حيث السيادة للخير المطلق وهو مطمح البشرية، فكل كائن عاقل يجب أن يسعى في طلب العضوية ضمن هذه المملكة، ويكفيه للدخول فيها أنه قادر على التشريع لها بمثل ما يشرعه الآخر، وهو ما سيسمح للبشرية المقبلة أن تعيش الكرامة المطلقة، وأن تضع حداً لشرّانية الإنسان، وذلك باجتثاث الشر منه، والاستغناء عن كل القوانين ماعدا قانون الأخلاق.

## ج- قاعدة الحرية:

يمكن صياغة هذا القانون على الشكل التالي: "افعل بحيث تكون أنت مشرع نفسك". فإذا كانت القاعدة الأولى تضمن العمل وفق قانون عام، والقاعدة الثانية تجعل الإنسان غاية في ذاته، فان المرء، إذا اكتفى بالخضوع للقانون دون أن يكون هو واضعه، فسيكون مجرد أداة وليس غاية في ذاته. وما دام أن العقل هو من يضع القانون، فإن الأمر ذاتي، مما سيجعل المرء يطيع نفسه. وطاعة الذات قمة الحرية، فعندما تضع القانون بنفسك فإنك تكون أمام إكراه حر تتحمل فيه المسؤولية كاملة[2]. وتخرج بذلك من القصور وتربح كرامتك وعزتك، عن طريق عدم السماح للغير بأن يقودك، لأنك سيد نفسك. إذن حين أؤدي واجبي لا أخضع في رأي كانط لقوة خارجية أياً كان سلطانها، وإنما أفعل الفعل بما يتفق مع قانون وضعته لنفسي بنفسي[3]، وهو ما جعل الشاعر شيللر المعجب بكانط يقول عن فلسفة كانط "لا شك أنه ما من إنسان نطق بكلمة أعظم من هذه الكلمة التي يقولها كانط والتي تعبر عن مضمون فلسفته كلها: (حدد نفسك بنفسك)"[4].

يرى كانط أن الفعل الأخلاقي الحقيقي تكون فيه أنت مشرع نفسك، ولا تنتظر وصاية أحد، وهو ما يمكن الفرد من الاستقلال التام وبشكل بطولي، فهو قادر بواسطة عقله أن يرسم الحدود الفاصلة بين ماهو أخلاقي ولاأخلاقي وباتفاق مطلق مع باقي البشرية دون اللجوء إلى أي سلطة

---

1-إمانويل كانت، "تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق"، ص116-117

2-يبدو هنا تأثير جان جاك روسو، فمعروف أن كانط يقول في حق روسو: "إنه قادني إلى الصواب". انظر مترجم نقد العقل العملي في المصدر المذكور سابقاً ص13. فروسو في المجال السياسي هو من دمج إكراه القانون بالحرية في توليفة متناغمة، فالشعب هو من يضع القانون ومن ثم فهو يطيع اختياره. وهو الأمر نفسه الذي قام به كانط في مجال الأخلاق.

3-إمانويل كانت، "تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق"، ص14

4 -المرجع نفسه، انظر مقدمة المترجم، ص15

خارجية كيفما كانت. فالمرء، إذا ما أراد عالم النقاء والخير، عليه تدريب نفسه كي يطيع أوامر عقله والتي تكون هي نفسها أوامر أي عقل آخر، مما يسمح بالموضوعية والوحدة البشرية، ومن ثم تحقيق الكونية المنشودة .

إن هذا التصور القائم على التشريع الخاص ينسجم وتعريف كانط المشهور للأنوار الذي يقول عنه إنه "تجاوز الإنسان لحالة القصور التي هو مسؤول عنها. وهذا القصور هو عجزه عن استخدام عقله إلا بتوجيه من إنسان آخر"[1].

نخلص مع كانط إلى أن الأخلاق الحقيقية لا تنتظر فيها وصاية أحد، فالفرد مستقل تماماً وبشكل بطولي فهو قادر بواسطة عقله أن يرسم الحدود الفاصلة بين ما هو أخلاقي ولاأخلاقي، وباتفاق مطلق مع باقي البشرية دون اللجوء إلى أية سلطة خارجية مهما كانت، فالواجب الأخلاقي هو إكراه باطني، فالمرء كائن حر قادر على أن يشرع لنفسه ويقيد سلوكه بنفسه، فهو يكفي نفسه بنفسه، فإذا ما أراد سلوك درب النقاء والخير أي الأخلاق ما عليه إلا أن يدرب نفسه على أن يكون فعله نابعاً من إرادة طيبة موجهة بالعقل انطلاقاً من القاعدة التالية: "افعل بحيث يكون فعلك قانوناً عاماً"، فهو الفيصل المرشد.

بعدما توضحت لنا بعض معالم الأخلاق العقلية عند كانط والتي يرى فيها المطلقية والكونية والموضوعية مادام أنها قادرة على أن تمس كل كائن إنساني في الأرض، سيتجه كانط وبجرأة عالية إلى أبعد من ذلك ليجعل هذه الأخلاق بمثابة الدين الجديد الذي يبشر به كخلاص للبشرية، ليعلن بوضوح تام أن هذه الأخلاق العقلية لا تحتاج إلى الدين، بالمعنى التقليدي، والذي يسميه بالدين التاريخي. فبأي معنى ذلك، ولماذا الأسبقية للأخلاق وليس للدين؟

## ثانيا: تجاوز الدين التاريخي نحو الدين العقلي الكوني

### 1- أسبقية الأخلاق على الدين

**الإطار التاريخي للقضية:**

لكي نفهم قضية أولوية الأخلاق على الدين، لا بد من وضع كانط في سياقه النظري العام والوقوف عند بعض المحطات التاريخية التي ستسمح لنا باستيعاب المطلوب، وكبداية يجب التذكير بأن كانط يعد قمة العصر الأنواري، فهو عاش في قلب القرن الثامن عشر الذي تميز بذلك

1- كانط "ما الأنوار" ترجمة محمد الهلالي، مجلة" الأزمنة الحديثة، عدد 1 ابريل 2008 ، الرباط توزيع سبريس، ص 81. انظر أيضا كتاب عصر التنوير، ضمن سلسلة أقدم لك"، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام 2005"، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ص156

الاجتياح غير المسبوق للعقل، ولكن ليس أي عقل، إنه العقل العلمي المنهجي الذي لا يقبل بالجاهز والمتجه دائماً صوب بناء الحقيقة. ولفهم خصوصية هذا العقل المروج، لا بد أيضاً من العودة قليلاً إلى الوراء، أي القرن السادس عشر والسابع عشر، فثمة الرحم الحاضن لهذا النموذج الجديد من العقل، فكيف ذلك؟

لقد صدر في سنة 1543م كتاب بعنوان (في دوران الأجرام السماوية) لصاحبه نيكولا كوبيرنيك (1473-1543) غيّر بنية الكون التي ألفها الإنسان من قبل، فلم تعد الأرض كما كانت مركزاً للكون، حيث تركت مكانها الأدنى صاعدة نحو الأعلى لتدور حول الشمس التي أصبحت المركز الجديد للعالم، قد يبدو هذا القلب أمراً عادياً، لكن في المسألة منعطف خطير سيهز التفكير الإنساني وسيكون بمثابة الشرارة الأولى لما يسمى الحداثة، إذ سنركز على الجوانب المنهجية التي جعلت المعرفة الإنسانية تأخذ دربها الآمن نحو العلمية.

لقد أحدثت الكوبيرنيكية انقلاباً على مستوى المنهج في رؤية العالم، فالإنسان وعبر تاريخه الفلكي لم يُعر اهتماماً لموقعه كملاحظ متحرك في الأرض، فكان مثله مثل راكب السفينة ينظر إلى الحركة خارج السفينة وينسى كون السفينة هي بدورها تتحرك، فمع كوبيرنيك ستتم معاودة النظر في سبل الوصول إلى الحقيقة، فالعالم ينتقل إلى حواسنا بشكل مزيف ومضلل، حيث الشمس تخدعنا كل يوم، كما أن الأرض التي تبدو للعين ثابتة وفي الأسفل هي في حركة دائمة وملقاة كحصاة مهملة في السماء. باختصار نبهتنا الكوبيرنيكية إلى أن حواسنا المستخدمة كنوافذ على العالم تشهد زوراً، مما يجعل الشك ضرورياً، لأن الحقيقة ضائعة ومهددة، فحواسنا ما كان بإمكانها أن تبرز دوران الأرض، فالمسألة تحتاج إلى عمل افتراضي ذهني.

إذن، منذ كوبيرنيك، اقتنع الإنسان بإلزامية مسح الطاولة والبناء من جديد، فلم يعد عقله يقبل بالسذاجة، مقرراً الخروج من القصور وقبول الحقائق كما هي بشكلها الغفل دونما تمحيص وتدقيق. بعبارة أدق، على العقل أن يتحرك وهو حذر ويقظ ومسلح بكل التريث اللازم قبل إصدار أي حكم حقيقة على العالم من حوله، فهو يعيش في عالم لا يبوح بسره من مجرد أن تراه الحواس، فالحقيقة لم تعد جاهزة بل تصنع صناعة، وتتطلب منهجاً صارماً ودقيقاً، تمليه الذات العارفة على الموضوع المدروس. وهذا هو المشروع الضخم لمؤسس الأزمنة الحديثة ديكارت (1596-1650).

ومع بزوغ الأزمنة الحديثة وقع انقلاب في تصورنا للعالم، لقد دخلت البشرية باراديغماً جديداً عنوانه أن العقل كان مغفلاً يقبل بالجاهز من الحقيقة، كان كسولاً ومستكيناً، لكن استيقظ

وتنبه إلى ضرورة أن يلجم نفسه بنفسه وأن لا يقبل بالفكرة إلا بعد التمحيص والتدقيق، وهو ما يفسر لنا تلك الموجة العارمة في كتب المنهج، ويكفي التذكير بعنوان شهير لمؤسس الأزمنة الحديثة ديكارت وهو: "مقال في المنهج لحسن قيادة العقل والبحث عن الحقيقة في العلوم"، ولنركز على عبارة قيادة العقل، فالعقل لا يستجيب لمطلب الحقيقة ما لم يُؤطَّر وترسم له الحدود، فقولنا عقل علمي هو قول بمنهج جديد اكتسح مجال المعرفة الإنسانية، حيث انتقل الإنسان من المعرفة المعطاة والجاهزة نحو المعرفة كصناعة وبناء يُشيَّد بمجهود الذات.

وإذا ما أردنا أن نستوعب أكثر متغيرات الزمن الحديث والتي سيكون لها الأثر الواضح على فيلسوف بحثنا كانط، فلا بأس من التذكير ببعض عناوين الكتب التي هيمنت في القرن السابع عشر والثامن عشر، فقبل كتاب ديكارت "مقال في المنهج"، كتب فرنسيس بيكون(1561-1626) كتابه "الأرغانون الجديد" أو الآلة الجديدة، التي يجب أن توجه العقل وتزيل أوهامه، وبعد ديكارت كتب اسبينوزا (1632-1677) كتاباً بعنوان "رسالة في إصلاح العقل وفي أفضل منهج نسلكه لمعرفة الأشياء معرفة صادقة"، كما ألف جون لوك (1632-1704) كتابه الذي يعد أول تشريح للعقل البشري بعنوان "محاولة في الفهم البشري" ثم جاء كتاب آخر لفيلسوف استطاع أن يخلف أثراً كبيراً على فلسفة كانط ويوقظه من سباته، إنه الفيلسوف دافيد هيوم (1711 -1776) بعنوان "تحقيق في الذهن البشري"، وكم لكلمة تحقيق من دلالة هنا، فهذا الكتاب هو حديث عن الجغرافيا الذهنية وتحديد لأجزاء العقل وقواه المتمايزة[1]، هو بحث في أصل الأفكار المكدسة في الذهن وعلاقتها بالواقع [2]. هو محاولة للبرهنة على عجز العقل على الخوض في الموضوعات الميتافيزيقية التي ليس لها جذر في الإحساس، بل هو دعوة لتحطيم كل فلسفة مستغلقة مليئة بالرطانة الميتافيزيقية[3]. سيتوج هذا المسلسل من التحقيق في العقل بأشهر محاكمة كان بطلها الحكيم العالمي كانط بعناوين لكتبه تتضمن كلمة نقد وهي:" نقد العقل الخالص" و"نقد العقل العملي" و"نقد ملكة الحكم" أي نقد للعقل النظري وللعقل الأخلاقي وللعقل الجمالي.

إذن، بعد الشكوك التي أفرزتها الثورة الفلكية، تم العمل وبجهد جهيد على غربلة العقل، فهو مشحون بالأفكار التي وجب التأكد من مدى حقيقتها، هذه العملية ستفضي إلى مأزق خطير هو كون العقل يشتمل على أفكار يمكن الحسم فيها كونياً ومعايير صدقها متاحة للعقل، لكنْ به أفكار ليس للعقل أي سند يسمح له بالقطع فيها: فالقضايا الرياضية مثلاً هي صائبة لدواع

1 - دافيد هيوم"، تحقيق في الذهن البشري"، ترجمة د. محمد محجوب، المنظمة العربية للترجمة، ط1، 2008، بيروت، ص، 34.

2 - المرجع نفسه ص39.

3 - المرجع نفسه ص33.

عقلية صرف، فخمسة مضروبة في ثلاثة تساوي نصف ثلاثين[1]، فأنا أعلن صدقها بعملية فكرية يكفي فيها العقل نفسه بنفسه، وكذلك في القضايا الفيزيائية فهي ممكنة الحسم بوضعها في محك التجربة، فعندما أردد فكرة كون الحديد يتمدد بالحرارة، فهي صائبة لدواع تجريبية. إذن، عقلنا البشري له معياران أساسيان للبت في مسألة الحقيقة، **معيار عقلي** صرف في علوم الهندسة والجبر، **ومعيار آخر تجريبي** في العلوم الطبيعية، فأن أقول لك :"إن الشمس لن تشرق غداً"[2] فإنك لن تتمكن من الطعن في كلامي ولا أن تضعه في التناقض، فالخيار الوحيد المتبقي لك هو انتظار التجربة قصد التكذيب. لكن ما القول في الأفكار التي لا تخضع لهذين المعيارين، وهي القضايا المسماة ميتافيزيقية (الله، النفس، العالم)؟

يقول في شأنها دافيد هيوم كلاماً قاسياً، فهو بعد أن ينتهي من تشريح العقل وإبراز حدوده, سيكتب في آخر كتابه عبارة تلخص كل شيء: "عندما ندخل إلى مكتباتنا، وإذا ما كنا أوفياء لمبادئنا، فأي الرزايا يجب الابتعاد عنها؟ سنسأل أنفسنا إذا ما أمسكنا بأي كتاب في اللاهوت أو الميتافيزيقا المدرسية مثلاً: هل يتضمن استدلالات مجردة حول الكم أو العدد؟ كلا. هل يتضمن استدلالات تجريبية حول الوقائع والوجود العيني؟ كلا. فلتقذف به إذن في النار، لأنه لا يمكن أن يحتوي إلا على السفسطة والوهم"[3] .

إذا كان هيوم سيجعل من الميتافيزيقا مضيعة للوقت وسيعلن عدم جدواها، فإن كانط وهو المتأثر بهيوم سيعمل على الخروج من المأزق، بإنقاذ الميتافيزيقا وإيجاد مخرج لها. إنه المخرج الأخلاقي، فكيف ذلك؟

## الحل الكانطي لمفارقة الميتافيزيقا

إن النقد الهيومي للميتافيزيقا كان في الحقيقة هو العنوان الأكبر لكل القرن الثامن عشر، حيث تم شن هجوم شرس عليها، فها هو الفيلسوف وعالم الرياضة دالمبير 1783 -1717 D’Alembert يقول "إن صفة "الميتافيزيقي" قد أصبحت مهانة أمام العقل السليم"[4] بل إن فولتير voltaire 1694-1778 وبسخريته المعهودة سيزدري الميتافيزيقا قائلاً: "إذا رأيت اثنين يتناقشان في موضوع

1 - دافيد هيوم، "تحقيق في الذهن البشري"، ص51

2 - المرجع نفسه ص52

3 - المرجع نفسه، ص208. مع الاستعانة بالترجمة الفرنسية:

(Enquête sur l entendement humain / traduction par Didier deleule. Livre de poche/Librairie générale française . 1999p 289- 290. )

4 - د. إمام عبد الفتاح إمام، "مدخل إلى الميتافيزيقا"، ط1، 2005، نهضة مصر للطباعة والنشر، ص20

ما، ولا يفهم أحدهما الآخر، فاعلم أنهما يتناقشان في الميتافيزيقا"[1]، سيعيش كانط في ظل هذه الهجمة الشرسة على الميتافيزيقا، وسيقتنع بأنها في ورطة، ليعلن ضرورة إعادة النظر فيها، وسيجند نفسه للبحث عن شرعية لتواجدها.

ينطلق كانط، بداية، من مقارنة بين العلوم والميتافيزيقا، وذلك بعد النجاح النيوتوني الكبير في الفيزياء، ليؤكد أن الأولى عرفت درب العلم الآمنة، أما الثانية فلم يحالفها الحظ في ذلك، رغم أنها أقدم معرفة عقلية، فالعقل دائم التعثر في القضايا المافوق حسية (الله، النفس، العالم) إلى درجة يمكن القول إن تاريخ الميتافيزيقا هو تاريخ الصراع والمبارزة، تاريخ النزاعات غير المحسومة[2].

وإجمالاً، أدى البحث في الميتافيزيقا عبر تاريخها إلى نزعتين: **نزعة مادية** تنكر وجود أشياء خارج المادة بما فيها الله، والكائنات الروحانية وتعتقد في قدم العالم وفي الضرورة الشاملة لقوانينها، **ونزعة أخرى مثالية** مؤمنة تعتقد في أسبقية الروح على المادة وفي خلود النفس ووجود الله، وكل نزعة تقدم براهينها المنطقية وحججها التي يصعب الحسم فيها.[3] هنا بالضبط سيتدخل كانط ليؤكد أن النزعة الأولى التجريبية تغالي في رفضها الأفكارَ الميتافيزيقية رغم أنها تجتاحنا دون استئذان، فاحتقار الميتافيزيقا، عند كانط، أمر مرفوض، فهو يقول في رسالة إلى مندلسون(1729 -1786) M. Mendelssohn : "إنني أبعد ما أكون عن النظر إلى الميتافيزيقا على أنها شيء تافه يمكن الاستغناء عنه، لدرجة أنني مقتنع بأن الوجود الحق والدائم للجنس البشري لا يقوم إلا عليها ولا يكون إلا بها"[4]، كما أنه يصفها بأنها "ملكة العلوم" و"طفلنا المدلل" وكما أن الإنسان لا يستطيع أن يحيا بلا تنفس، فهو لا يقوى على أن يتخلى عن الميتافيزيقا.[5] لكن في مقابل ذلك هناك مجازفة ووثوقية مبالغ فيها من طرف النزعة المؤمنة المثالية المقابلة التي تدعي معرفة عالم ما فوق التجربة، فالله كمثال ليس له سند موضوعي يحتكم إليه. إنه قضية تتجاوز الزمان والمكان، فنحن أمام مفارقة للميتافيزيقا واضحة، من جهة، لا يمكن التغاضي عنها، ومن جهة أخرى لا يمكن الرضى عما تقدمه[6]، فلكي يخرج كانط من هذه المعضلة، قام بالتفرقة بين مجال المعرفة ومجال التفكير، فعقلنا يجب أن يحاكم بحيث لا يجب أن يخلط ما بين المجالين، فنحن نعرف عالم الظاهر (الفنومين) ونفكر في عالم الشيء في ذاته (النومين)،

1 -د. إمام عبد الفتاح إمام، "مدخل إلى الميتافيزيقا"، ص20

2- عمانوئيل كنط "نقد العقل المحض"، ترجمة موسى وهبة، مركز الإنماء القومي، لبنان، ص33-34

3- محمد المزوغي، "عمانوئيل كانط" الدين في حدود العقل أو التنوير الناقص، رابطة العقلانيين العرب، دار الساقي، ط1، 2007، ص37

4- د. إمام عبد الفتاح، مرجع سابق، ص20-21

5- المرجع نفسه، ص21

6- محمد هشام، "في النظرية الفلسفية للمعرفة: أفلاطون، ديكارت، كانط"، افريقيا الشرق- المغرب،2001، ص113

فالظواهر الخاضعة للمكان والزمان، يكون فيها العقل مؤهلاً لمعرفتها، وله الإطارات اللازمة لإدراكها، بينما الأشياء في ذاتها، فأقصى ما يمكن أن يقوم به العقل تجاهها هو أن يفكر فيها، والزيغ كل الزيغ أن يدعي معرفتها. إذن مع كانط ليس العيب في أن يتجه العقل نحو التفكير في العالم المفارق للتجربة، فذلك نزوع أصيل فيه، بل العيب في أن يعزو لهذه الأفكار وجوداً موضوعياً دون الاستناد إلى أساس معرفي سليم[1]. لهذا فطموح الميتافيزيقي في معرفة عالم الشيء في ذاته يوقعه في التناقض، لأنه يستخدم آليات لا تصلح إلا في عالم الظواهر، هذا الخلط هو ما جعل الميتافيزيقا لا تتحرك خطوة واحدة، بل هو ما جعلها تدور في حلقة مفرغة أعاقت دربها الآمن نحو العلم على عكس العلوم الأخرى. بكلمة واحدة نصل مع كانط إلى النتيجة التالية: إن العقل غير مؤهل لمعرفة الحقيقة، أي "الشيء في ذاته" فهو يعرف فقط عالم الظواهر، عالم الزمان والمكان، الأمر الذي يجب أن يفضي إلى ضرورة تواضع الميتافيزيقي، فعوض الحديث عن معرفة القضايا المجاوزة للحس، وجب عليه الاكتفاء بالتفكير فيها، ففي ذلك احترام لحدود العقل وإمكاناته. فخطأ الميتافيزيقيين واللاهوتيين عند كانط نابع من خلطهم العالم المحسوس بالعالم المعقول المافوق حسي دون مبرر.

وإذا علمنا أن الميتافيزيقا تخوض في قضايا من قبيل :

الله، وجوده وصفاته.

النفس، وحدتها، جوهريتها وبقاؤها بعد الموت.

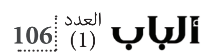
هل الإنسان حر أم أنه يخضع للضرورة الطبيعية على غرار الظواهر الأخرى؟

هل العالم قديم أم محدث؟...

أدركنا أنها هي نفسها القضايا التي تهتم بها الأديان، فهما معاً يقتسمان الموضوع نفسه، وهو ما يجعل استنتاجات كانط تمس حتى الحقل الديني بالضرورة. وبالعودة إلى ما سبق، فإن هذه المسائل المشار إليها، لا يمكن للعقل أن يدركها أو يبت فيها، لأن المعرفة الوحيدة المتاحة تنحصر في موضوعات التجربة، ونحن في جهل تام ومطلق بالأشياء في ذاتها.

بهذا يكون كانط قد وضعنا أمام ورطة من جديد، فإذا كانت الميتافيزيقا مجرد أفكار لا تمت بصلة للحقيقة، فما دورها إذن هل هي مجرد أوهام؟ كلا. يجيب كانط بتلك العبارة المشهورة: "ألغيت المعرفة لأفسح المجال للإيمان"، بمعنى أنه قام بالتضحية بمعرفة الأشياء في

1- عبد الله النسر، "مشكلة النقائض عند كانط وهيغل"(قدم العالم، الجوهر، العلة الحرة، وجود كائن ضروري) ط1، 2002. دار حوران للطباعة، سوريا، ص73



ذاتها، فنحن لا نعرف سوى الملموس والتجريبي، ليسمح بظهور المجال للإيمان، لكن ليس المقصود بذلك الإيمان الموحى به، أي الإيمان التاريخي، بل الإيمان الأخلاقي[1]. فما معنى ذلك؟

إن الدين الأخلاقي العقلي، كما حدده كانط، يؤدي إلى النتيجة التالية، وهي: أن الناس الأخيار الذين يسلكون وفق الواجب الخالي من المنفعة يعانون، لأن الأخلاق الحقيقية تأخذ منا أكثر مما تعطينا، بينما الناس الذين يفتقرون إلى الأخلاق ينعمون[2]، فأن نسير وفق الأخلاق يعني أن نسير ضد الطبيعة، هذا الأمر يحتم من وجهة نظر كانط، التسليم بالله باعتباره ضامناً للعدالة، وإلا أصبحت الأخلاق معزولة وظالمة.

نخلص مع كانط أنه قام بإنقاذ الميتافيزيقا، وذلك بإخراجها من عالم المعرفة وإدراجها في مجال الأخلاق، فالقضايا المافوق حسية هي بمثابة المصادرات التي يجب القبول بها لكي يكون المعنى للأخلاق، ولكن هذا لا يعني عند كانط أن وجود الله هو أساس الأخلاق، بل هو مجرد أمل للخبرة الأخلاقية، لأن الالتزام الأخلاقي موطنه التشريع الذاتي كما تم شرح ذلك سلفاً. فأمام الهوة القائمة في العقل بين عالم الظواهر وعالم الشيء في ذاته، فليس مطلوباً من الإنسان سوى الإيمان الأخلاقي بالله دون محاولة التوصل نظرياً إلى طبيعته ومقاصده[3] فذلك يفوق حدود العقل وطمع في غير مطمع. وبهذا يكون كانط قد قام بقلب خطير، فليس الدين من يحدد ملامح الأخلاق، بل الأخلاق هي التي تفضي إلى الدين، " أي إلى الله".

## الفرق بين الدين التاريخي والدين الأخلاقي العقلي

لكي يوضح كانط ضرورة الاتجاه صوب الدين العقلي وتنحية الدين التاريخي مع الزمن، ألف كتاباً خاصا لهذه القضية، سماه "الدين في حدود مجرد العقل"[4] أي الدين مجرداً من لباس العقائد التاريخية، باختصار دين مفرغ من كل مضمون تاريخي، دين بلا وحي ولا عبادة ولا طقوس[5].إنه

1- د.محمد عثمان الخشت، "فلسفة الدين: في ضوء تأويل جديد للكنطية"، دار غريب للطباعة والنشر، القاهرة، ص113

2 - المرجع نفسه، ص117

3 -د.محمد عثمان الخشت، "فلسفة الدين: في ضوء تأويل جديد للكنطية"، ص170

4- تجدر الإشارة إلى أن ترجمة عنوان الكتاب تثير نقاشاً، فمثلاً هناك من يختار كترجمة "الدين في حدود العقل وحده أو البسيط" لكن مترجم الكتاب الذي صدر قبل سنة "فتحي المسكيني" اختار كلمة مجرد عوضاً عن البسيط أو وحده. ويبرر ذلك بما تحمله كلمة "Bloss" الألمانية من مجاز الثياب، فنقول جرده من الثياب، العين المجردة... إذن التجريد المقصود في العنوان هو تعرية الدين من ملابس العقائد السائدة والمختلفة والكشف عن نواته الصرفة أي العقلي المحض. انظر تفاصيل ذلك ضمن مقدمة المترجم، مرجع سابق ص: 39-40

5 - د. أم الزين بنشيخة – المسكيني "كانط راهناً" أو الإنسان في حدود مجرد العقل، المركز الثقافي العربي ط1، 2006، ص54

دين عقلي محض وهو الدين الأصيل، دين الطبيعة البشرية والذي يليق بها وليس دين شعب دون آخر[1]، فهناك فرق هائل بين دين الشعائر الذي يعد دين التجارة الأخروية والأنانية القائم على طلب النعم والخيرات بواسطة طقوس تعتبر هي الدين كله، وبين دين خلقي كريم ومتواضع يمكن تسميته "دين السيرة الحسنة فقط"[خن]، فعند كانط ليس المطلوب هو أن نعرف ما يريد الله أن نفعل من أجل أن يعيننا على خلاصنا، بل ماذا يجب علينا أن نفعل من أجل أن يكون أهلاً لعونه لنا وأهلاً لذلك الخلاص[2]، فالدين التاريخي أو الدين النظامي هو دين ينبني على الطقوس التي تصبح بمثابة جهاز ابتزاز أخلاقي يكون معها الناس عبيداً للدين، في حين أن الدين يجب أن يقام على أساس الحرية[3] فالفرق شاسع بين إيمان الشعائر الذي هو إيمان الذل والارتزاق طلباً للنعيم الأخروي عن طريق التملق المنظم طقوسياً وبين إيمان الدين المحض، إيمان الأحرار[4]. فالطقوس والشعائر تصبح زائفة وبعيدة عن الفضيلة الأخلاقية، لأنها تقوم على الالتزام الشكلي الصوري[5].

يرى كانط أن الدين الأوحد للبشرية هو ذلك الدين المرتكز على الأخلاق العقلية التي تم تفصيلها سابقاً، إنه الدين القائم على إيمان لا يحتاج في تصميمه أو صدقيته إلى ضمان خارجي[6] فأخلاق الواجب عند كانط يجب أن نسلك معها بوصفها أوامر إلهية، وبالتالي فهي مقدسة. فالقداسة ليست للطقوس التي تم جلبها من التاريخ، بل القداسة لشيء متعال عن التاريخ شيء متجذر في الإنسان ومكتوب في جوفنا، فالعقيدة التاريخية أو النظامية عند كانط تحتاج إلى رجال دين وإلى جمهور، لكن إيمان العقل الذي لا يمكن مراوغته إيمان الاستقلال إيمان الخروج عن كل وصاية، فإذا لم يكن هناك بد من التعامل مع الإيمان التاريخي فيجب عدم القبول إلا بما يقبله العقل. وهو الأمر الذي جعل كانط وربما تقية، يقوم بعملية تأويل لنصوص الكتاب المقدس وغربلة للدين المسيحي كي لا يتعارض مع العقل.[7]

نخلص مع كانط إلى أن الدين الذي يقترحه كبديل عن الأديان التاريخية النظامية، هو دين خال من الدعاء والطقوس والشعائر والمناسك، فهو في جوهره عمل بالقانون الأخلاقي، فالسلوك الأخلاقي النابع من أداء الواجب الذي شرعه العقل لذاته هو العبادة الحقة[8]. إنه دين السيرة

1 - كانط "الدين في حدود العقل وحده"، مرجع سابق، مقدمة المترجم، ص15

2 - المرجع نفسه، ص18

3 - المرجع نفسه، ص19

4 -الدين في حدود العقل وحده، ص25

5 - د. محمد عثمان الخشت، مرجع سابق، ص125

6 - كانط "الدين في حدود مجرد العقل"، مرجع سابق، ص21

7 - د. محمد عثمان الخشت، مرجع سابق، ص 133

8- المرجع نفسه، ص128-129

الحسنة التي ليست حكراً على أحد. لقد كان كانط يبحث عن إضفاء صفة الجلال والقداسة على الأخلاق العقلية المحضة والخالصة.

إذا ما سايرنا كانط في تفرقته بين الدين التاريخي والدين العقلي، وإذا ما قبلنا معه فكرة أسبقية الأخلاق على الدين، يبقى السؤال الأهم: ما السبيل للخروج بالإنسانية من دين الشعائر إلى دين العقل؟ من دين تاريخي خاص بشعب دون آخر إلى دين كوني؟.[1] ربما الحل المقترح من طرف كانط هو التربية على الدين العقلي عوض التربية على الدين الطقوسي، فكأن الإنسان يحمل في جوفه دينين، هما: دين عقلي ودين نظامي[2]، وعلى التربية مساعدة الإنسان على التنقية والتصفية بحيث لا يترك إلا الأصل النقي، في حين يتم إبعاد ما يعلق به من معتقدات قادمة من عمق التاريخ، وهو ما دفع بكانط، وبحكمة، إلى طلب التعامل مع النصوص الدينية وتأويلها بروية وعدم التفكير في اقتلاعها دفعة واحدة فذلك فيه خطر، فالمسألة يجب أن تؤخذ بهدوء تام.[3] وترك الفرصة للعقل، فليس مثله محكمة تحكم بشأن الخلاف حول الحقيقة. إن كانط بعمله هذا كان يرسم ملامح جمهورية للفضيلة مستقبلية لن تصلها البشرية إلا بمجهودها الخاص. فهو يسعى إلى جعل أخلاقه بمثابة الدين العمومي والكوني الذي يهدف إلى نوع من التربية المدنية للإنسان تنقلنا من "المواطن السلبي" إلى "المواطن النشيط" [4].

1 - كانط "الدين في حدود العقل وحده"، مقدمة المترجم، ص15.

2 - المرجع نفسه، ص15.

3- د. محمد عثمان الخشت، مرجع سابق، ص 134-135

4 - د. أم الزين بنشيخة ـ المسكيني ،"كانط راهناً"، مرجع سابق، ص49.

## المصادر والمراجع:


1. كانط، عمانوئيل، نقد العقل المحض، ترجمة موسى وهبة، مركز الإنماء القومي، بيروت، الطبعة الأولى، 1988.
2. كانط، ايمانويل، "الدين في حدود مجرد العقل"، نقله إلى العربية: فتحي المسكيني، ط1، جداول، بيروت، 2012.
3. كنت، امانويل، "نقد العقل العملي"، ترجمة غانم هنا، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1 بيروت، 2008.
4. كانت، امانويل، "تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق"، ترجمة وتقديم: د. عبد الغفار مكاوي ومراجعة عبد الرحمن بدوي، منشورات الجمل، ط1، كولونيا، ألمانيا 2002.
5. كانط، "ما الأنوار" ترجمة محمد الهلالي، مجلة" الأزمنة الحديثة، الرباط، توزيع سبريس، عدد 1 ابريل 2008.
6. بلكفيف، سمير، ايمانويل كانط "فيلسوف الكونية"، منشورات الاختلاف، بيروت، ط1، 2011 .
7. بنشيخة، د. أم الزين ـ المسكيني، "كانط راهنا" أو الإنسان في حدود مجرد العقل، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط1، 2006.
8. الخشت، د. محمد عثمان،" فلسفة الدين: في ضوء تأويل جديد للنقدية الكنطية"، مكتبة غريب للطباعة والنشر، القاهرة، 1994.
9. النسر، عبد الله، "مشكلة النقائض عند كانط وهيغل" (قدم العالم، الجوهر، العلة الحرة، وجود كائن ضروري)، ط1، دار حوران للطباعة، دمشق، 2002.
10. هيوم، دايفد، "تحقيق في الذهن البشري"، ترجمة د. محمد محجوب، المنظمة العربية للترجمة، ط 1 2008، بيروت، 2008.
11. زقزوق، محمود، "مقدمة في علم الأخلاق"، دار الفكر العربي، الطبعة الرابعة، القاهرة، 1993
12. واربورتون، نيغل، "الفلسفة، الأسس"، ترجمة محمد عثمان، مراجعة سمير كرم، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط1، بيروت، 2009.
13. عصر التنوير، ضمن سلسلة "أقدم لك"، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2005.
14. ديكارت: مقال في المنهج، ترجمة الخضيري، ضمن سلسلة مكتبة الأسرة، مهرجان القراءة للجميع، القاهرة، 2000.
15. جمهورية أفلاطون، دراسة وترجمة د. فؤاد زكريا، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الاسكندرية، 2004.





# إشكالية الدين والدولة عند محمد عابد الجابري

مراد زوين*

## ملخص

**تسعى هذه الدراسة إلى تتبّع تصوّر المفكر محمد عابد الجابري لمسألة العلمانية، من خلال مقاربتها مع العروبة والإسلام، وكذلك مع الخطابين القُطري والقومي، فضلاً عن معاينة ارتباط العلمانية وتوافقها مع الديمقراطية.**

**وتعد إشكالية الدين والدولة من الإشكاليات التي يدخلها الجابري ضمن مجال الخطاب السياسي، عند تصنيفه الخطابات العربية الأخرى،كالخطاب النهضوي، والخطاب القومي، والخطاب الفلسفي، وسواها.**

**وبعد قراءته التحليلية لمضامين هذه الخطابات يخلص الجابري إلى دعوة الفكر العربي أن يراجع مفاهيمه وتدقيقها وجعل مضامينها مطابقة للحاجات الموضوعية المطروحة. كما يدعو إلى استبعاد شعار «العلمانية» من قاموس الفكر العربي وتعويضه بشعار الديمقراطية والعقلانية.**

**لكن الدراسة تحاول أن تتساءل عما إذا كان الجابري يرفض الفصل بين الدين والدولة، فكيف يقبل بعدم الربط بين الدين والسياسة ، وبالتالي ماذا يعني الجابري بالدولة؟ وماذا يعني بالسياسة؟**

علاقة الدين بالدولة من الإشكاليات النظرية التي تختزل التطور المفاهيمي للصراع السياسي والأيديولوجي في الثقافة العربية والإسلامية، والذي تنبني عليه علاقة السلطة السياسية بالسلطة الدينية، كمكوّن أساسي من مكونات الدولة الحديثة.

إنها علاقة تتداخل في طرحها السياسة بالفكر، التراث بالحداثة، الإسلام بالغرب، الماضي بالحاضر،

---

*جامعة الحسن الثاني ـ المحمدية- المغرب

التاريخ بالمقدس... إلخ ، كمرجعيات يتأسس الموقف عليها. لهذا تعتبر من الموضوعات التي تتأثر بالسياسة وتخضع لحاجاتها ومنطقها، مما يجعلها علاقة ملتبسة وغامضة[1].

بهذه العلاقة بين الدين والدولة، وفي ظل ما تعرفه المنطقة العربية من هزات لما يسمى بـ"الربيع العربي"، ووصول جزء من حركات الإسلام السياسي إلى تدبير الشأن العام، سنحاول في هذه الدراسة إبراز وتتبع تصور الجابري لمسألة العلمانية، من خلال ثلاثة مداخل:

1. العلمانية بين العروبة والإسلام
2. العلمانية بين القطري والقومي
3. العلمانية ومطلب الديمقراطية

تعتبر إشكالية الدين والدولة من الإشكاليات التي يدخلها الجابري ضمن مجال الخطاب السياسي، عند تصنيفه الخطابات العربية الأخرى، كالخطاب النهضوي، والخطاب القومي، والخطاب الفلسفي....إلخ

وأزمة الخطاب السياسي العربي في نظره تكمن في كونه يمارس السياسة "لا كخطاب في الواقع، بل كخطاب يبحث عن "واقع "آخر.....هو لا يواجه الواقع السياسي القائم، ولا يدعو إلى تغييره أو إصلاحه انطلاقاً من تحليله، بل إنه يقفز عليه ليطرح عنه: إما "الواقع" الماضي العربي الإسلامي الممجد، وإما "الواقع" الحاضر الأوروبي في ثوبه الليبرالي أو ما بعد الليبرالي"[2] إنه خطاب في نظره يمارس السياسة في موضوعات "غير" سياسية، موضوعات لا تنتمي إلى "السياسة"، بمعنى البحث في علاقة السلطة بالمواطن، والمواطن بالسلطة، إلا انتماء غير مباشر.

والخطاب الذي يمارس السياسة في موضوعات سياسية بالنسبة للجابري هو الخطاب الذي "يطرح مشكل الدولة والمجتمع والعلاقة بينهما من منظور يعالج بالأساس مسألة السلطة"[3]

إن نظرة الجابري لإشكالية الدين والدولة (بعد تحديده للخطاب النظري العام الذي تتواجد فيه الإشكالية)، تتم عبر نقده الخطابات التي تناولت هذه الإشكالية في الفكر العربي الحديث من خلال الرواد الأوائل، رواد النهضة، و يحصرها في خطابين/ تيارين رئيسين: الخطاب السلفي، والخطاب الليبرالي.

1- محمد عابد الجابري، الدين والدولة وتطبيق الشريعة، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، بيروت 1996، ص33

2ـ محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، دار الطليعة، بيروت الطبعة الأولى 1982 ص8

3 - الدين والدولة وتطبيق الشريعة، ص33

ويرى الجابري أن إشكالية العلاقة بين الدين والدولة كما طرحت عند الرواد الأوائل سلفيين وليبراليين، طرحت مسألتيْ المرجعية والتاريخ في مقدمة الاهتمامات. فالنتيجة الأساسية التي يخرج بها السلفي نتيجة هزيلة في نظره، وهي "أن الإسلام دين ودولة" و"الحكومة الإسلامية هي التي يكون قانونها شرع الإسلام". مما جعل السلفية، يقول المؤلف، "تقرأ التاريخ في الشرع وتقرأ الشرع في التاريخ مثلما تقرأ الدولة في الدين والدين في الدولة، وذلك في الحقيقة ما يشكل هويتها"[1].

وهكذا فالسلفي يرى أن "التاريخ الإسلامي" لم يعد صالحاً كإطار مرجعي، لأنه كان"جاهلياً" كله إذ "جيل الصحابة" جيل المسلمين على الحقيقة "لم يتكرر في التاريخ" فبقي الناس في نظره بعيدين عن "نبع القرآن" و "يعيشون في جاهلية كالجاهلية التي عاصرها الإسلام أو أظلم".

ويستنتج صاحب "تكوين العقل العربي" من هذه النظرة أن السلفي "كان من قبل يقرأ الشرع في التاريخ فكان إطاره المرجعي التاريخ الإسلامي" هكذا بإطلاق [....] أما الآن وقد اكتشف أن هذا التاريخ قد خلا من "الشرع" مباشرة بعد "الجيل الأول" ـ جيل الصحابة - فهو يقرأ "التاريخ" في الشرع، ولكن لا التاريخ الماضي، بل "التاريخ" المستقبل، جاعلاً من "النبع الصافي" صورة المستقبل المنشود، إطاراً مرجعياً وحيداً" [2].

أما بالنسبة لليبرالي العربي، فقد أخذ هو الآخر يتخلى تدريجياً عن إطاره المرجعي الأصلي، أي التاريخ الأوروبي. "إنه الآن يعيش الدولة القومية، بل ويتحدث باسمها، فلماذا لا يتخذ من التاريخ القومي إطاراً مرجعياً جديداً له؟" [3].

انطلق الخطاب السلفي، في نظر الجابري، من طرح العلاقة بين الدين والدولة بالنسبة لمجتمع الغد، مجتمع النهضة، ليبحث من خلالها "ما تم" في الماضي و ليس من خلال "ما تم" في الحاضر" وهنا وجد نفسه مضطراً إلى إعادة ترتيب العلاقة بين الدين والدولة في الماضي، تاريخياً وشرعياً[4]

ويستنتج الجابري من هذا الطرح أن مسار الخطاب الليبرالي العربي، لا يختلف عن مسار الخطاب السلفي. فقد انطلق هو الآخر من شعار "فصل السلطة الروحية عن السلطة المدنية في

1 - الدين والدولة وتطبيق الشريعة، ص66

2 - المرجع نفسه، ص66

3 - المرجع نفسه، ص66

4- المرجع نفسه، ص67

دولة الغد دولة النهضة" لينتهي به الأمر إلى البحث في دولة الأمس، بهدف إعادة ترتيب العلاقة بين العروبة والإسلام في التاريخ العربي متنقلاً هكذا، مثله، مثل السلفي، من ممارسة السياسة في الحاضر إلى ممارستها في الماضي"[1]. فطرح مسألة فصل السلطتين الروحية والمدنية عند الليبرالي، حسب الجابري، لم يكن القصد منها فصل الدين عن الدولة بالشكل الذي حدث في أوروبا، بل كان القصد تحرير الكيان العربي من هيمنة الإمبراطورية العثمانية، وبالتالي بناء دولة قومية، وهذا ما دفع إلى التعارض بينه وبين السلفي الذي كان يرى في الدولة العثمانية دولة الوحدة الإسلامية، ويعبر هذا الموقف عن المدلول السياسي لشعار "الجامعة الإسلامية"، في مقابل شعار "الدولة القومية" الذي نادى به الليبرالي العربي.

وواضح من خلال هذا الطرح أن الجابري ينظر لمسألة الدين والدولة من منظور سياسي يتعلق بالعلاقة بين العروبة و الإسلام، وليس من زاوية العلاقة الموجودة بين الدين والدولة: "بل يمكن القول إنها كانت الوجه السياسي المباشر لقضية العلاقة بين الدين والدولة، كما طرحت في أواخر القرن 19 وأوائل القرن 20 تحت حكم الإمبراطورية العثمانية"[2].

ولهذا سيتجه الليبرالي العربي إلى فك الارتباط بين العروبة والإسلام في الماضي تدعيماً لفصل الدين عن الدولة في الحاضر، بينما سيتجه السلفي إلى إذابة العروبة في الإسلام دفاعاً عن مشروعه النهضوي الذي يقوم على تأسيس الدولة على الدين وبنائها عليه[3]، فكيف يحدد الجابري، إذن، ثنائية "العروبة والإسلام"؟

## 1ـ العلمانية بين العروبة والإسلام

إن ثنائية "العروبة والإسلام "حسب الجابري تطرح مشكل تجديد أو الاتفاق على قاموس موحد ومرجعية لغوية واحدة. وذلك يعود في نظره كون كل طرف يتحدث عن "العروبة" وعن"الإسلام"من داخل مرجعيته المعرفية والأيديولوجية. إن مشكل المرجعية المعرفية بالنسبة للجابري في الفكر العربي المعاصر، يكمن في عدم وجود مرجعية معرفية واحدة، بل في نظره توجد مرجعيات مختلفة متباينة وغير متزامنة، بعضها يستند إلى التراث العربي الإسلامي وحده، لغة وفلسفة وديناً وأيديولوجيا، وبعضها يستند إلى الفكر الأوروبي المعاصر وحده، لغة وفلسفة وأيديولوجيا، وبعضها الآخر مزيج وخليط من هذا وذاك، مما يطرح مشكل الفهم، فهم ثنائية

1 - الدين والدولة وتطبيق الشريعة، ص68

2 - المرجع نفسه، ص68

3 -المرجع نفسه، ص70

"العروبة " و"الإسلام". فما يفهمه هذا الطرف من "العروبة" ومن "الإسلام" غير ما يعنيه بها الطرف الآخر[1].

فالتقابل بين "العروبة" و"الإسلام" في نظر الجابري لم يكن تقابلاً ماهوياً، فلم يكن الاختيار المطروح أن نختار العروبة أو أن نختار الإسلام، بل كان "أي الآخرين" يجب أن نقاوم أولاً، وبالتالي أي السلاحين يجب أن نحرك في البداية: "سلاح العروبة أم سلاح الإسلام؟ فالثنائية إذن لم تكن ثنائية على صعيد الهوية بل كانت على مستوى الأداة التي ينبغي تحريكها للدفاع عن الهوية وحمايتها"[2]

فإذا كان هذا هو معنى هذه الثنائية في المشرق في نظر الجابري، لأنه كان يواجه مشكلة التتريك ومشكلة الاستعمار الغربي، فإنه في المغرب العربي لم تكن المواجهة إلا للاستعمار الغربي فقط (التنصير والسياسة البربرية). لهذا فإن ثنائية "العروبة" و"الإسلام" في المغرب العربي تحيلان إلى شيء واحد هو الهوية الوطنية"[3]

بهذا يستنتج الجابري أن ثنائية "العروبة و الإسلام" لا معنى لها، لا في المرجعية التراثية ولا في المرجعية النهضوية، "إنها قائمة كلها على اللبس، على عدم تحديد دقيق للمفاهيم. وكل دورها أنها تغطي مشاكل حقيقة واقعية ملموسة لها أسماؤها الخاصة، وفي مقدمتها العلاقة بين الدين والدولة في المجتمع العربي الإسلامي"[4].

## 2- العلمانية بين القومي والقطري

إذا كنا قد أشرنا في الجزء السابق إلى الخطاب النظري العام الذي يحتوي مسألة الدين والدولة وعلاقتها بثنائية "العروبة والإسلام" من خلال خطابين يشكلان معاً خطاب النهضة: الخطاب السلفي، والخطاب الليبرالي، ففي هذا الجزء سنحاول التعامل مع إشكالية الدين والدولة كإشكالية مستقلة بذاتها، وفي الوقت نفسه، كإشكالية في علاقتها بالقومي والقطري.

منذ البداية وقبل تحليله لمسألة العلاقة بين "الدين والدولة" يعطي الجابري موقفه بوضوح

1-محمد عابد الجابري: وجهة نظر ... نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر: المركز الثقافي العربي، الطبعة الاولى 1992 ص 19-20

2 -المرجع نفسه، ص26

3 -المرجع نفسه، ص26

4 -المرجع نفسه، ص31

من الإشكالية العامة التي تتضمن السؤال: "هل الإسلام دين أم دولة؟ السؤال الذي يتحدد الجواب عنه انطلاقاً من المكونات الفكرية والإيديولوجية المتواجدة في الساحة الفكرية العربية.

وفي نظر الجابري أن هذا السؤال هو "من الأسئلة المزيفة" الأسئلة التي لا تستمد إشكاليتها من الواقع، "بل هي تعبر عن إشكالية فكر حالم، أو فكر مجرد، ميتافيزيقي، أو تطرح في مجال معين، مشكلة تستقي مضمونها وتحديداتها من مجال آخر"[1]، فثنائية "الدين والدولة" في الفكر العربي الحديث في نظره، هي من النوع الآخر من المشاكل، أي مشكلة تستقي مضمونها وتحديداتها من مجال آخر.

إن السؤال "هل الإسلام دين أم دولة"؟ لم يسبق أن طُرح في الفكر الإسلامي منذ ظهور الإسلام حتى أوائل القرن الماضي، وإنما ابتداء من منتصف القرن 19 بمضمون لا ينتمي إلى التراث الإسلامي، وإنما بمضمون نهضوي يجد أصوله وفصوله في النموذج الحضاري الأوروبي[2].

وبهذا المعنى، فإن الجابري يعتبر أن ثنائية "الدين والدولة" في مجال الفكر العربي الحديث، هي ثنائية راجعة إلى التأثيرات الخارجية (أي تأثيرات الفكر الأوروبي) إذ "لم يتم تبيئتها تبيئة ملائمة في الواقع العربي الفكري والحضاري، كي تصبح معبرة بالفعل عن همومه وتطلعاته، وليس عن هموم وتطلعات الواقع الأوروبي الذي نقلت منه"[3]

وبعد هذه الخلاصة الأولى التي وصل إليها الجابري، سنحاول تتبع تناول الجابري لمسألة "الدين و الدولة" من خلال محورين أو مرجعيتين أساسيتين: المرجعية التراثية، والمرجعية النهضوية.

### 1.2- المرجعية التراثية

يحدد الجابري هذه المرجعية في كونها تتكون من تاريخ الإسلام السياسي والفكر الرسمي منه بشكل خاص، منذ ظهور الإسلام إلى أوائل القرن 19.

وهذه المرجعية، يقر الجابري، لا تحتمل ثنائية (دين/ دولة)، لأنه في نظره لم يكن هناك في التاريخ الإسلامي بمجمله "دين" متميز أو يقبل التمييز والفصل عن الدولة، كما لم يكن هناك قط "دولة" تقبل أن يفصل الدين عنها.

1 -وجهة نظر ... نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر, ص83

2 -المرجع نفسه، ص83-84

3 -المرجع نفسه، ص84

وبالتالي، يرى المؤلف أن عبارة" فصل الدين عن الدولة" أو " فصل" الدولة عن "الدين" ستعني بالضرورة، داخل المرجعية التراثية، أحد أمرين أو كليهما معاً: "إما إنشاء دولة ملحدة غير إسلامية، وإما حرمان الإسلام من "السلطة" التي يجب أن تتولى تنفيذ الأحكام"[1]

ويستنتج الجابري من هذا الحكم، أن السؤال هل (الإسلام دين أم دولة؟) "لا يجد معناه الإسلامي، أي القابل لأن يجاب عنه من داخل التجربة الحضارية الإسلامية، إلا إذا أعدنا صياغته بأن وضعنا فيه كلمة "أحكام" مكان كلمة "دين" و كلمة "سلطة" مكان دولة"[2]

## 2.2- المرجعية النهضوية

أما المرجعية النهضوية، فيستنتج الجابري من خلال قراءته نصوص الرواد الأوائل أن هناك ثلاثة عوامل أولية محددة لثنائية الدين والدولة في هذه المرجعية:

- **العامل الأول يتعلق باستلهام التجربة الدينية الأوروبية.**
- **والثاني يتعلق بمشكل الطائفة الدينية.**
- **أما الثالث فيتعلق بربط النهضة بالفصل بين الدين والدولة، أي استلهام النهضة الأوروبية.**

وهذه العوامل الثلاثة في نظره "تختلف اختلافا كلياً عن تلك التي تحدد العلاقة بين الدين والدولة في المرجعية التراثية. وهذا ما يجعل التفاهم صعباً، إن لم يكن مستحيلاً، بين من يفكر داخل هذه المرجعية، ومن يفكر داخل المرجعية النهضوية المحددة بالعوامل المذكورة، خصوصاً عندما ترتبط قضية النهضة بفصل الدين عن الدولة"[3]

فبالنسبة للسلفي هناك صورة تربط بين التمسك بالدين وبين النهضة، أما بالنسبة "للعلماني"، فهناك صورة تربط بين فصل الدين عن الدولة وبين النهضة، وفي هذا بالنسبة للجابري يكمن الزيف في هذه الثنائية: ثنائية الدين والدولة في الفكر العربي المعاصر، إنه يتمثل في تمسك كل طرف بما تعطيه مرجعيته معتبرة إياه الحقيقة الواحدة الخالدة. بالإضافة إلى أنها تغطي مشاكل الحاضر وتقفز بدلاً عنها مشاكل أخرى تجعل حلها شرطاً للنهضة وضرورة مستقبلية. يقول الجابري في هذا الإطار إن "ثنائية الدين والدولة في الفكر العربي الحديث والمعاصر ثنائية مزيفة، وهي مزيفة لأنها تخفي مشكلة أخرى حقيقية بصورة نسبية هي مشكلة الطائفية في بعض الأقطار العربية، وهي مشكلة تعكس حقيقة نسبية فقط، لأنها لا تعم الوطن العربي كله، وإنما

1 -وجهة نظر ... نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر، ص85

2 -المرجع نفسه، ص86

3 -المرجع نفسه، ص103

يراد أن تنوب عن حقيقة كلية أخرى هي غياب الديمقراطية، السياسية والاجتماعية، في الوطن العربي من المحيط إلى الخليج"[1].

وفي اعتقاده أن التخلص من هذا الزيف الذي تطرحه هذه الثنائية "يكمن أولاً وقبل كل شيء في الفصل بين مشكل العلاقة بين الدين والدولة ومشكل النهضة والتقدم، والنظر بالتالي إلى كل واحد منهما على أنه مشكل مستقل بذاته يخضع لمتغيرات عديدة من بينها، إن لم يكن على رأسها نوع التركيب الاجتماعي ونوع العلاقات الاجتماعية والاقتصادية السائدة ونوع السلطة السياسية وطبيعتها...إلخ. وبعبارة قصيرة إن مسألة العلاقة بين الدين والدولة يجب أن تعالج على ضوء المعطيات الواقعية الخاصة بكل بلد عربي على حِدة" [2]. ذلك لأن الوطن العربي في نظره ليس موحداً، أو مجتمعاً واحداً بل هو بلدان ومجتمعات، لا يزال كل مجتمع من هذه المجتمعات مطبوعاً بخصوصية قوية تطبع بطابعها جملة من المسائل مثل مسألة العلاقة بين الدين والدولة.

يخلص المؤلف، إذن إلى أن مسألة العلاقة بين الدولة والدين، يجب أن ننظر إليها على ضوء واقع كل بلد على حدة، أي أن المسألة تتعلق بالقطري وليس بالقومي، وهذه خلاصة ثانية يمكن استنتاجها من خلال موقف الجابري من مشكلة العلاقة بين الدين والدولة في الوطن العربي، بكونها مشكلة قطرية وليست مشكلة قومية، وبالتالي:" يجب أن نتجنب تعميم المشاكل القطرية تعميماً يجعل منها مشاكل قومية، ويجعل من الدعوة إلى الوحدة العربية دعوة إلى نقل المشاكل من الإطار الخاص إلى الإطار العام"[3].

والنتيجة العامة التي يخرج بها الجابري من دراسته لمسألة العلاقة بين الدين والدولة عند كل من التراثيين والنهضويين، في الفكر العربي الحديث والمعاصر هي: "أن المرجعية التراثية[...] لا تستسيغ هذه الثنائية، بمعنى أن مشكلة العلاقة بين الدين والدولة، سواء تعلق الأمر بالمطالبة بالوصل بينهما أو بفصل أحدهما عن الآخر مشكل غائب عن المرجعية التراثية، وبالتالي عن فكر من يفكر بها ومن داخلها. أما عندما تطرح المشكلة نفسها في المرجعية النهضوية العربية الحديثة فهي لا تعكس مشكلاً قومياً يعم الوطن العربي كله، وإنما تعكس وضعاً اجتماعياً وسياسياً يخص أقطاراً عربية معينة بصورة ودرجات متفاوتة هو الوضع المعبر عنه بالطائفة الدينية، وهكذا خرجنا بهذه النتيجة العامة وهي أن مسألة العلاقة بين الدين والدولة يجب أن تعالج على ضوء

1 -وجهة نظر ... نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر، ص108

2 -المرجع نفسه، ص104

3 -المرجع نفسه، ص104

معطيات كل قطر عربي على حدة، وأنه يجب أن نتجنب تعميم المشاكل القطرية تعميماً يجعل منها مشاكل قومية"[1]. وذلك لأن علاقة الدين بالدولة، في نظر الجابري، لا تطرح المشكلة نفسها، لا على الفكر ولا على المجتمع ولا على السلطة، إلا في الأقطار التي توجد فيها الطائفة الدينية كمكون أساسي من مكونات المجتمع. وهذه البلدان هي بالتحديد كما يراها الجابري: لبنان وسوريا ومصر والسودان[2]، و في الوقت نفسه فإن هذه الأقطار التي تعاني من مشكل الطائفية الدينية لا تعيش هذا المشكل على صورة واحدة، و ليس له الوزن نفسه فيها جميعاً. فالمسألة الطائفية في لبنان هي غيرها في سوريا، وفي مصر غيرها في السودان"[3].

ولتوضيح هذه النتيجة العامة التي خرج بها، يعود الجابري لطرح السؤال/ الأصل: لماذا طرح شعار العلمانية في العالم العربي؟ وما هي الحاجات التي أريد منه تلبيتها؟

يرى الجابري أن هذا الشعار طرح في منتصف القرن 19 من قبل مسيحيي الشام الذين كانوا خاضعين آنذاك لهيمنة الدولة التركية العثمانية. وهذا شعار طرح في العالم العربي في ارتباط عضوي مع شعار "الاستقلال عن الترك"، و بما أن "الاستقلال عن الترك في نظر الجابري "كان يعني في الوقت نفسه قيام دولة عربية واحدة، فقد ارتبطت المفاهيم الثلاثة ببعضها بعضا ارتباطاً عضويا: العلمانية والاستقلال والوحدة. مما خلق تعارضاً بين الاتجاه الذي كان يدعو إلى "الجامعة الإسلامية"، وبين اتجاه كان يدعو إلى دولة عربية[4].

وإذن "فالدلالة الحقيقية لشعار "العلمانية" ضمن إطار التنظير لدولة الوحدة، كانت مرتبطة ارتباطاً عضوياً بمشكلة حقوق الأقليات الدينية. وبكيفية خاصة حقها في ألا تكون محكومة بدين الأغلبية، وبالتالي "فالعلمانية" على هذا الاعتبار تعني بناء الدولة على أساس ديمقراطي وليس على أساس الهيمنة الدينية"[5]

فالعلمانية في العالم العربي، في آخر المطاف عند الجابري هي مسألة مزيفة، بمعنى أنها تعبر عن حاجات بمضامين غير متطابقة مع تلك الحاجات، ولتوضيح هذا الرأي يضيف "إن الحاجة إلى الاستقلال في إطار هوية قومية واحدة، والحاجة إلى الديمقراطية التي تحترم حقوق الأقليات،

---

1 -وجهة نظر ... نحو إعادة قضايا الفكر العربي المعاصر، ص105

2 -المرجع نفسه ص106

3-المرجع نفسه ص107

4 -المرجع نفسه ص110

5 -المرجع نفسه ص111

والحاجة إلى الممارسة العقلانية للسياسة، هي حاجات موضوعية فعلا، إنها مطالب معقولة في عالمنا العربي، ولكنها تفقد معقوليتها وضروريتها بل ومشروعيتها عند ما يعبر عنها بشعار ملتبس كشعار "العلمانية""[1].

والخلاصة التي يصل إليها هي أن على الفكر العربي أن يراجع مفاهيمه "بتدقيقها وجعل مضامينها مطابقة للحاجات الموضوعية المطروحة ". وفي رأيه "أنه من الواجب استبعاد شعار: العلمانية من قاموس الفكر العربي وتعويضه بشعار الديمقراطية والعقلانية، فهما اللذان يعبران تعبيراً مطابقاً عن حاجات المجتمع العربي: الديمقراطية تعني حفظ الحقوق، حقوق الأفراد وحقوق الجماعات، والعقلانية تعني الصدور في الممارسة السياسية عن العقل ومعاييره المنطقية والأخلاقية"[2]

فشعار "الديمقراطية" و"العقلانية "عند الجابري لا يعني بصورة من الصور استبعاد الإسلام، "فإذا كان العرب هم "مادة الإسلام" فإن الإسلام هو روح العرب"، وما يحتاج إليه المجتمع الذي يدين أهله بالإسلام، في نظر الجابري، هو فصل الدين عن السياسة: "بمعنى تجنب توظيف الدين لأغراض سياسية، باعتبار أن الدين يمثل ما هو مطلق وثابت بينما السياسة ما هو نسبي ومتغير: السياسة تحركها المصالح وتسعى إلى كسب مصالح. أما الدين فيجب أن ينزه عن ذلك وإلا فقد جوهره وروحه "[3]. فتوظيف الدين في السياسة، وفق الجابري، يؤدي إلى الاختلاف بالضرورة إلى الطائفية، ومن ثم إلى الحرب الأهلية.

من خلال هذه الخلاصة العامة، يمكن اعتبار دعوة الجابري إلى شعار الديمقراطية والعقلانية بمثابة مخرج نظري وعملي بديل عن مطلب العلمانية، خاصة وأن الواقع العربي في نظره يتأسس على هذين المطلبين، بالإضافة إلى أن هذا الواقع في حاجة إلى فصل الدين عن السياسة، بدل فصل الدين عن الدولة.

## 3- العلمانية ومطلب الديمقراطية

النتيجة الأساسية التي ينتهي إليها الجابري من تحليله لمسألة فصل الدين عن الدولة هي أن المشكلة في منظور الوعي العربي المعاصر ليست مشكل فصل الدين عن الدولة، فتلك في نظره

1 -وجهة نظر ... نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر، ص111

2 -المرجع نفسه، ص113

3 -المرجع نفسه، ص114

"إشكالية مصطنعة منقولة عن الغرب. وإنما المشكلة أساساً تكمن في "الديمقراطية"[1].إن لشعار الديمقراطية في الخطاب العربي الحديث والمعاصر- يرى الجابري - تاريخاً أكثر خصوبة ونضجاً من تاريخ شعار "العلمانية"[2]

فالجابري لا يستسيغ فكرة الحديث عن مشكل اسمه الدين والدولة في الوطن العربي الحديث والمعاصر. ذلك **أولاً**، لأن مشكل تنظيم العلاقة بين الدين والدولة لا يهم الوطن العربي من المحيط إلى الخليج، بل يهم أقطاراً معينة في الوطن العربي، **وثانياً** لأن الدولة العربية اليوم، ومنذ قيامها ككيانات حديثة ومستقلة "كلها دول "علمانية" في قوانينها وسياستها الداخلية..وحتى الدول التي تتخذ من إعلان التمسك بالإسلام شعاراً سياسياً وأيديولوجياً لها، فإنها في الواقع العملي "علمانية" إلى حد كبير"[3]

إن الدولة العربية عند الجابري لا تتحدد، لا بواسطة مقولة "الدولة الدينية" ولا بواسطة مقولة"الدولة العلمانية"، وبالتالي فالمشكل المطروح ليس مشكل "العلمانية"، يعني فصل الدين عن الدولة أو الدولة عن الدين، بل مشكل الدولة ذاتها، سواء لبست لباساً دينياً أو لباساً علمانياً.... فالمشكلة بالنسبة للجابري هي"من يحكم، وما الذي يبرر سلطته ويؤسسها فعلا؟ المشكل هو، مرة أخرى، مشكل الديمقراطية: مشكل انبثاق الحكم من إرادة المواطنين واختيارهم، وضمان إمكانية إسقاطه بإرادتهم واختيارهم كلما تبين لهم أنه لا يمثل إرادتهم واختيارهم، هذا هو المشكل الحقيقي. أما باقي الأسماء والشعارات فتحمل من الزيف أكثر ما تحمله من الحقيقة"[4]

فما يمكن استنتاجه مما سبق أن العلمانية، عند الجابري، مسألة لا تعم الوطن العربي بكامله بخلاف الديمقراطية التي تبقى مسألة أساسية ومطلباً ضرورياً بالنسبة لجميع الأقطار العربية، فكيف يحدد إذن الجابري مسألة الديمقراطية ومشروعيتها في الوطن العربي؟

إن مفهوم الديمقراطية في نظره يتحدد كغيره من المفاهيم النهضوية في فكرنا الحديث والمعاصر بواسطة منظومتين مرجعيتين مختلفتين تماماً، ولا واحدة منهما في رأيه تعبر عن الواقع العربي الراهن كما هو: المرجعية التراثية والمرجعية النهضوية: "الأولى تقرأ الديمقراطية في الشورى العربية الإسلامية، والثانية تستقي عناصر التحديد فيها مما انتهى إليه التطور بالنضال من أجل الديمقراطية في أوروبا"[5].

1ـ محمد عابد الجابري: الخطاب العربي المعاصر، مرجع سابق، ص77

2 ـ المرجع نفسه، ص78

3- وجهة نظر، ص 105

4- المرجع نفسه، ص107

5- وجهة نظر، ص124.

بهذه النظرة النقدية لمفهوم الديمقراطية في المرجعيتين، سنقف مع الجابري على أهم أطوار تبلور المفهوم في المرجعيتين التراثية والنهضوية.

### 1.3-المرجعية التراثية

يرى الجابري أن شعار الديمقراطية طرح كغيره من الشعارات الأساسية في الفكر النهضوي العربي الحديث والمعاصر مع انبثاقه، نتيجة الاحتكاك مع أوروبا ابتداء من أوائل القرن 19. وبمجرد طرح هذه الشعارات الليبرالية نتيجة الاحتكاك، يعمد السلفيون إلى البحث لكل مفهوم من المفاهيم الليبرالية عما يوازيه أو يقاربه في الفكر العربي الإسلامي "القديم". ولم يترددوا في قبول هذا الشعار من خلال معادلته بشعار "الثورة" الإسلامية، مؤكدين بذلك أن الديمقراطية ليست شيئاً جديداً على الإسلام بل هي من صميم أسسه ومقاصده، وأنها كانت من عوامل نهضته الأولى، وبالتالي لا بد أن تكون من أسباب نهضته الثانية..المنشودة[1]. هكذا وازن السلفيون بين مفهوم الديمقراطية، ذات البعد الغربي، وبالشورى ذات البعد الإسلامي.

والشورى كموازية للديمقراطية، وكبديل أفضل لجميع أنواع الحكم، لا يتجسد بالنسبة للمفكر التراثي إلا في نوع من الممارسة للحكم: "يجمعه سلوك الخليفة عمر بن الخطاب كما ترويه كتب التراث، وهو سلوك يجمع بين الاستبداد والعدل. ومن هنا كان الحكم النموذجي والأمثل، من المنظور الذي يتأطر داخل المرجعية التراثية، هو ذلك الذي يمارسه "مستبد عادل". وإذن فالشورى، في مضمونها التراثي العربي الإسلامي، لا تقوم بديلاً عن الاستبداد مطلقاً، بل فقط عن نوع من الاستبداد هو ذلك الذي يمارسه الحاكم الظالم: الاستبداد الذي يترتب عنه ظلم"[2]

وإذن يرى الجابري أن المضمون الذي تقدمه لنا المرجعية التراثية عن مفهوم الشورى يندرج في دائرة "مكارم الأخلاق" و"محاسن العادات"، وليس في دائرة الفروض والواجبات. وهكذا يضيف المؤلف: "تبقى مسألة الشورى في الإسلام من باب النصيحة، من باب فضائل الحكم وليست من باب الفروض والواجبات. وإذن فالشورى غير والديمقراطية غير، حسب تعبير القدماء[3].

ومن هنا يرى الجابري خلو الفقه الإسلامي على كثرة أبوابه من باب بعنوان "باب الشورى"، وحتى مباحث المتكلمين والفقهاء في الإمامة والخلافة في نظره لا تتناول مسألة الخلافة. والتصور

1- الخطاب العربي المعاصر، ص78.

2 - وجهة نظر، ص125.

3 -وجهة نظر، ص127.

الفقهي الإسلامي لمسألة الخلافة " ينبني على أن الخليفة مسؤول أمام الله وحده وليس أمام من بايعوه طوعاً أو كرهاً. والعقد الذي بينه وبينهم، وهو نظري، ينحصر كله في، أن يحكم فيهم بما أنزل الله، وليس فيما أنزل الله ما يوجب عليه التزام العمل برأي الناس لا عامتهم ولا خاصتهم.[1]

هكذا إذن يحدد الجابري دلالة مفهوم "الشورى" في المرجعية التراثية التي هي مخالفة لدلالة مفهوم الديمقراطية كما هو عليه في الفكر الغربي.

### 2.3- المرجعية النهضوية

عارض الليبرالي ما دأب إليه السلفي في موازنة الشورى الإسلامية بالديمقراطية الغربية. فإذا كان السلفي قد اعتمد التاريخ الإسلامي لتبرير موازنته، فالليبرالي كذلك اعتمد التاريخ نفسه لإبراز الاختلاف بين الشورى والديمقراطية. فالخليفة في الإسلام، يقول أحد الليبراليين كما أورده الجابري: "هو وحده صاحب الأمر، فهو الذي يعلن الحرب ويقرر الضرائب و يضع الأحكام و يدير مصالح الأمة، مستبداً برأيه غير مؤمن بأن الواجب عليه أن يشرك أحداً في أمره"[2]

فالديمقراطية بالنسبة لليبرالي هي الحاجة إلى "مجلس نيابي تكون له السلطة التشريعية الكبرى فلا يسن قانون بغير إرادته ولا تحور مادة إلا بمشيئته. ولا يزعزع نظام بغير أمره ولا تعلو كلمة على كلمته، وإلا فإن بقاء السلطة مطلقة في يد رجل واحد يضر بالبلاد أكثر ويجر عليها الوبال".[3]

والمرجعية النهضوية، في نظر الجابري، تنطلق في رؤيتها لمسألة الديمقراطية مما انتهى إليه التطور بالنضال من أجلها في أوروبا "من الثوابت التي حكمت وما تزال تحكم علاقة الفكر العربي النهضوي بالفكر الأوروبي المعاصر، إن ما يظهر من أفكار ونظريات في أوروبا كنتيجة لمسلسل من التطور قد يمتد قروناً إلى الوراء بأخذه الفكر النهضوي العربي كمقدمة يبني عليها تطلعاته وطموحاته النهضوية، وبعبارة أخرى إن ما كان هناك مشروطاً أو معلولاً يؤخذ هنا كشرط وكعلة"[4].

وهذا ينطبق على مفهوم الديمقراطية يضيف المؤلف: "فقد أخذت هنا في الوطن العربي في

1 ـ وجهة نظر، ص123.

2- قاسم أمين، أورده الجابري، ص80.

3- مصطفى كمال، أورده الجابري في الخطاب العربي المعاصر، ص80

4- وجهة نظر، ص 128.

وقت من الأوقات وتؤخذ اليوم كذلك، على أنها الشرط الأول لكل تقدم يمكن أن يحققه العرب على أي صعيد، بينما يعرف الجميع أن الديمقراطية كما تعيشها أوروبا اليوم هي نتيجة سلسلة من التطورات والكفاحات والحروب أيضاً، عاشتها أوروبا من قبل، ولمدة لا تقل عن ثلاثة قرون"[1]

ويخلص الجابري إلى قول بخصوص الديمقراطية عند السلفي و الليبرالي، بأن كلا منهما كان يعاني بصدد قضية الديمقراطية من "شقاء الوعي"، وخاصة بعد فشل التجارب البرلمانية، في بعض البلدان العربية، بل بعد كل التجارب التي عرفها العالم العربي في مجال الحكم و السياسة والاقتصاد والاجتماع، منذ بدء يقظته الحديثة إلى اليوم، مما سيدفع السلفي الإسلامي إلى التشكيك في جدوى النظام البرلماني، والاقتصار على الدعوة إلى "مستبد عادل". ويتساءل الجابري بهذا الخصوص هل هناك من تعبير عن "شقاء" الوعي وتمزقه إزاء مشكل الحكم، مشكلة الديمقراطية أو الشورى أفصح وأقوى من هذا التعبير الذي يجمع الاستبداد ويجعل العدل في مقابل العقل ؟"[2]

والشقاء نفسه يقف عنده الجابري عند الليبراليين من خلال نص مطول لرائد من رواد الليبرالية العربية الطهطاوي "كليبرالي معتدل" أو من خلال سلامة موسى "كليبرالي راديكالي".

فالليبرالي- يرى الجابري - بدلاً من توظيفه شعار الديمقراطية وظف شعار العلمانية، لأن الديمقراطية تعني حكم "الأغلبية (المسلمة) وبالتالي تهميش" الأقلية (المسيحية) التي كان منها أو ينطق باسمها الليبرالي.[3]

كما أن السلفي يجنب توظيف شعار الديمقراطية، ويلح على شعار الشورى للسبب نفسه الذي يجعل الليبرالي يوظف شعار العلمانية بدل الديمقراطية. ذلك لأن السلفي كان يعتقد أن شعار الديمقراطية معناه تسليم الحكم للنخبة العصرية، وهو ليس منها، تلك النخبة التي أخذت تضايقه على الحل والعقد في كل مجال[4].

والديمقراطية مفهوم غربي في علاقته بالواقع العربي، ويرى الجابري أن ما هو مطلوب منا، إزاء تنقله، سواء تعلق الأمر بالأفكار والنظريات أو بالنظم والمؤسسات هو العمل على تبيئتها في

1-وجهة نظر، ص 128.

2- الخطاب العربي المعاصر، ص 82.

3 -المرجع نفسه، ص93.

4 -الخطاب العربي المعاصر، ص93-94.

وسطنا واستنباتها في تربتنا، حتى تكون على صلة عضوية بمعطيات واقعنا، الشيء الذي بدونه لا يمكن أن تتحول إلى محرك للتغيير وعامل على التحديد ومؤسس للتقدم "[1].

إن التحرر من الغرب، بالنسبة للجابري، على المستوى الثقافي والفكري معناه "التعامل معه نقدياً أي الدخول مع ثقافته، التي تزداد عالمية، في حوار نقدي وذلك في قراءته في تاريخها وفهم مقولاتها ومفاهيمها في نسبيتها، وأيضا التعرف على أساس تقدمها والعمل على استنباتها في تربيتنا الثقافية، وهي بصفة خاصة العقلانية والروح النقدية"[2].

هكذا يرى الجابري عملية الاستنبات، استنبات المفاهيم الغربية ليس على المستوى الفكري والثقافي فحسب، بل على المستوى السياسي أيضاً كمفهوم الديمقراطية الذي يعتبره اليوم أكثر من أي وقت مضى ضرورة ملحة لا من أجل التقدم وحسب، بل أيضا من أجل الحفاظ على الوجود العربي ذاته [3].

والمطالبة بالديمقراطية في الوطن العربي، يضيف الجابري، هي في الحقيقة مطالبة "بإحداث انقلاب تاريخي لم يشهد عالمنا، لا الفكري ولا السياسي ولا الاجتماعي ولا الاقتصادي له مثيلاً"[4]. وإحداث انقلاب تاريخي عند الجابري يكمن في تحقيق الحد الأدنى، ألا وهو تحقيق الهدف المباشر في الديمقراطية "وهو إيجاد أحسن صيغة ممكنة لحل مشكلة الحكم، وذلك بجعل الحاكمين خاضعين لإرادة المحكومين، أو مضطرين للخضوع لها، خضوعاً منظماً مقنناً تسهر عليه، وجعله فعلياً أجهزة ومؤسسات تنتخب انتخاباً حراً من طرف أفراد الشعب البالغين سن الرشد"[5].

ومن مظاهر الانقلاب التاريخي المطلوب من الديمقراطية إحداثه في عالمنا العربي - في رأي المؤلف- انقلاب على صعيد الفكر والمعتقد، انقلاب في الوعي، انقلاب قوامه الفصل فصلاً تاماً ونهائياً بين الوحدانية في ميدان الألوهية والتعدد والشرك في ميدان الحكم والسياسة[6]. الديمقراطية إذن تستهدف تغيير الذهنية، ذهنية الإنسان العربي حتى يصبح قابلاً لممارسة الديمقراطية ممارسة حقيقية. والديمقراطية ضرورية أيضاً لتغيير المجتمع العربي تغييراً يتجه به هذه المرة "لا من الوحدانية إلى التعدد و"الشرك" كما في مجال الذهنية ، بل العكس من التعدد

1 -وجهة نظر، ص129.

2 - محمد عابد الجابري: إشكاليات الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، ص 43-44.

3 - وجهة نظر، ص 129.

4 - المرجع نفسه، ص131.

5 -المرجع نفسه، ص133.

6 -وجهة نظر، ص134.

إلى الوحدة "[1]. وكما أنها ضرورية وطنية قطرية- يضيف الجابري - فإنها أيضاً ضرورة قومية، لأنها في نظره السبيل الوحيد لتحقيق الوحدة العربية، ولنبذ الطائفية والأقلية، وإحلال الولاء للفكرة والاختيار الأيديولوجي الحزبي محل الولاء للشخص.

والوظائف التاريخية الثلاث للديمقراطية في الوطن العربي يلخصها الجابري في "تغيير البنية الذهنية العربية، تسيير الاندماج الاجتماعي وانتقال السلطة إلى النخب الجديدة داخل كل قطر عربي، شق الطريق نحو وحدة عربية" [2]. وإذن فبدون "الشرك" على صعيد الحاكمية البشرية، وبدون ديمقراطية، لا طريق إلى الوحدة. وبدون الوحدة وبدون حد أدنى من الوحدة العربية الحقيقية النفعية في ـ رأي الجابري ـ لا نهضة ولا تقدم في الوطن العربي[3]. ولتحقيق هذا المطلب، مطلب الديمقراطية والوحدة العربية لا يراه الجابري إلا في قيام كتلة تاريخيةٍ: "وواضح أن الانطلاق من هذا الواقع كما وصفناه، والأخذ بكل ما فيه من تعدد وتنوع ومن ائتلاف واختلاف، سيكون مصطنعاً وهشاً إذا هو اعتمد التوفيق والتلفيق والتحالفات السياسية الظرفية ذات الطابع الانتهازي...إن المطلوب هو قيام كتلة تاريخية[*]، تنبني على المصلحة الموضوعية الواحدة التي تحرك في العمق جميع التيارات التي تنجح في جعل أصدائها تتردد بين صفوف الشعب، بصورة من الصور، المصلحة الموضوعية التي تعبر عنها شعارات الحرية والأصالة والديمقراطية والاشتراكية والعدل وحقوق المستضعفين، وحقوق الأقليات والأغلبيات"[4].

بهذا ومما سبق، يتضح أن الجابري لا يستسيغ مفهوم العلمانية لعدم توفره **أولاً** على الشرعية التاريخية الإسلامية، **وثانياً** لأن العلمانية أو العلاقة بين الدين و الدولة لا تعم كل أقطار العالم العربي، وبدلاً من العلمانية، يدعو الجابري إلى الديمقراطية كمسألة تهم العالم العربي بجميع أقطاره **أولاً**، **وثانياً** كحل لأزمة العلاقات السياسية في الوطن العربي وخاصة بين الحاكم والمحكوم، كسبيل للوحدة العربية، وبالتالي إلى النهضة والتقدم.

---

1 -وجهة نظر، ص134.

2 -المرجع نفسه، ص135.

3 -المرجع نفسه، ص135-136.

*للمزيد من التوسع ،حول مسألة الكتلة عند محمد عابد الجابري، راجع الجزء المتعلق بها في كتاب وجهة نظر ...المعنون بـ " لا مخرج إلا بقيام كتلة تاريخية ". أو مداخلته في ندوة "مستقبل اليسار بالمغرب" التي نشرت في جريدة الاتحاد الاشتراكي ليوم 30 يناير (كانون الثاني) 1989.

4 - وجهة نظر، ص441

## 5- استنتاجات

لن يكون استنتاجنا مقتصراً على موقف الجابري الرافض لفصل الدين عن الدولة، بل سنحاول البحث عن جوهر هذا الرفض، والوقوف على منطلقاته ومرجعياته، على أن نقوم في الأخير بإبراز موقف الجابري وخلفياته، محددين الإطار النظري العام الذي تحرك ضمنه.

ينطلق الجابري في مناقشته لمسألة العلاقة بين الدين والدولة بالنقد للخطابات التي تناولت هذه العلاقة، وخاصة الخطاب السلفي والخطاب الليبرالي.

وفي تناوله لنقد الخطابين يحدد الإطار العام الذي توج فيه مسألة العلاقة بين الدين والدولة، ويتحدد هذا الإطار في الصراع السياسي بين أنصار العروبة وأنصار الإسلام، بين الداعين إلى الدولة القومية (الخطاب الليبرالي) والداعين إلى الدولة الإسلامية (الخطاب السلفي). إذن بالنسبة للجابري، فإن جوهر طرح مسألة العلاقة بين الدين والدولة في الخطاب النهضوي يتجاوز بكثير ثنائية دين/ دولة ليصبح أعمق من ذلك مسألة ثنائية عروبة/ إسلام.

وهذا بالنسبة للجابري واضح من خلال كل خطاب، فالخطاب الليبرالي كان يهدف من فصل العروبة عن الإسلام في التاريخ الإسلامي للوصول إلى فصل الدين عن الدولة كمشروع مستقبلي. والخطاب السلفي كان يهدف من وراء ربط الصلة بين العروبة والإسلام إلى الوصول إلى تأسيس الدولة على قاعدة الشريعة الإسلامية.

وفي منظور الجابري أن ثنائية "دين/ دولة" في الخطاب العربي المعاصر، من الثنائيات الحديثة الراجعة إلى التأثيرات الخارجية؛ لأن في نظره السؤال: هل الإسلام دين أو دولة؟ هو من الأسئلة التي لا تستند على المشروعية التراثية، بمعنى لم يسبق أن طرح في الفكر الإسلامي منذ ظهور الدعوة. بل طرح في نظره بتأثير النموذج الحضاري الغربي على فكر النهضة في أواسط القرن 19. بهذا فمسالة العلاقة بين الدين والدولة في الفكر العربي هي نتيجة للتأثيرات الخارجية، لم يتم تبيئتها في الواقع العربي.

من هذا المنطلق يتجه الجابري إلى نقد الخطاب العربي المعاصر، أو المرجعيات التي تناولت مسألة علاقة الدين بالدولة.

فمسالة فصل الدين عن الدولة، كما تفهمها المرجعية التراثية، هي: إما إنشاء دولة ملحدة غير

إسلامية، وإما حرمان الإسلام من السلطة. لهذا كان موقفها من مسألة الفصل ينبع من الشعور الديني، ومنطلقها يتحكم فيه الدين، ومرجعيتها مرجعية إسلامية.

أما في المرجعية النهضوية، فمسألة الفصل بين الدين والدولة تتحكم فيها التجربة الأوروبية والمرجعية الليبرالية. هذا ما يجعل التفاهم صعباً، بين المرجعيتين، بل يطرح مفارقة كبيرة بينهما. حيث أن الأولى تربط بين التمسك بالدين وتحقيق التقدم، بينما الثانية ترى في الفصل بين الدين والدولة تحقيقاً للتقدم. مما جعل الجابري يرى في هذه المفارقة، مفارقة تطرح زيفا للواقع وتقفز عليه وتغطي على مشاكل الحاضر. لهذا فثنائية الدين والدولة بالنسبة له ثنائية مزيفة، لأنها تغطي مشاكل أخرى أعمق كالطائفية في بعض البلدان العربية، ومسألة الديمقراطية في الوطن العربي.

هذه النتيجة، دفعت الجابري إلى اعتبار مسألة العلاقة بين الدين والدولة مسألة قطرية وليست قومية. بمعنى يجب النظر إليها كمشكل جزئي يتعلق ببلد أو بقطر دون الآخر، خاصة في الأقطار التي تتواجد فيها أقلية مسيحية. لهذا يدعو الجابري إلى تجنب تعميم المشاكل القطرية تعميماً يجعل منها مشاكل قومية.

فإذا كانت العلمانية، عند الجابري، مسألة مزيفة وقطرية، فما هو الهدف من طرحها في العالم العربي؟

يجيب الجابري عن هذا التساؤل بكون الهدف الرئيس من طرحها هو التعبير عن حاجات أخرى، يلخصها في الحاجة إلى الديمقراطية وإلى العقلانية. لهذا يدعو إلى استبعاد شعار العلمانية كشعار مصطنع ومنقول عن الغرب، وتعويضه بشعار الديمقراطية والعقلانية؛ لأن هذا الشعار هو الذي يعبر عن الحاجات الراهنة للمجتمع. وبالتالي كشعار قومي يهم جميع الأقطار العربية.

ولكن ما يمكن ملاحظته من خلال هذه الدعوة هو أنه، إذا كان الجابري يرفض شعار العلمانية بحكم أنه شعار منقول عن الغرب، فكيف يقبل بشعار الديمقراطية الذي هو من الشعارات الليبرالية الأساسية في الغرب، بجانب العقلانية، إذ يقوم الجابري في هذا الطرح باستبدال شعار بشعار دون الوقوف على أسس منطقية ينتقل بها من الشعار الأول إلى الشعار الثاني[1]. وبالتالي استبدال الجزئي بالكلي دون رابط منطقي مقنع، ثم كيف يفهم الجابري تحقيق الديمقراطية

1- كمال عبد اللطيف، التأويل والمفارقة، المركز الثقافي العربي، ط1، 1987

في غياب شعار العلمانية ومن يتأسس على الآخر: هل العلمانية على الديمقراطية أم العكس؟[1]

وإن حاول الجابري استدراك موقفه بالدعوة إلى استنبات شعار الديمقراطية في التربة الثقافية العربية، فلماذا لم يأخذ الموقف نفسه تجاه شعار العلمانية، أي محاولة استنباته و تبيئته في التربة الثقافية العربية؟

وإذا كان الجابري يرفض الفصل بين الدين والدولة، فكيف يقبل بعدم الربط بين الدين والسياسة؟ من هنا يمكننا أن نطرح التساؤل التالي: ماذا يعني الجابري بالدولة؟ وماذا يعني بالسياسة؟

ولئن كان الجابري يستبدل بشعار العلمانية شعار الديمقراطية، فهو في الأصل يسعى للوصول إلى المسعى نفسه الذي يهدف إليه أنصار فصل الدين عن الدولة: تحقيق الحداثة السياسية على صعيد الدولة، وممارسة العقلانية على صعيد المجتمع من أجل التقدم والمستقبل. لكن ليس عن طريق الممارسة العلمانية، بل عن طريق الممارسة الديمقراطية، لأن بهذه الأخيرة يمكن إحداث انقلاب تاريخي على الصعيد الفكري السياسي الاجتماعي والاقتصادي، وإيجاد صيغة لحل مشكلة الحكم والسبيل الوحيد لتحقيق الوحدة، ومن ثم إلى النهضة والتقدم.

بهذا يكون مبدأ الحداثة القاسم المشترك بين الجابري وأنصار فصل الدين عن الدولة. فإذا كانت الديمقراطية بالنسبة للجابري هي السبيل إليها، فبالنسبة لأنصار الفصل بين الدين والدولة، العلمانية هي الطريق. بهذا يمكن اعتبار أن الحداثة هي الشعار المركزي الذي تحرك ضمنه كل الحداثيين، سواء كانوا مع أو ضد العلمانية[2].

1- جورج طرابيشي، "الانتلجنسيا العربية والإضراب عن التفكير"، "حوار المشرق و المغرب"، دار توبقال للنشر، ط1

2- حسن حنفي: "حوار المشرق و المغرب"

## المصادر والمراجع


- الجابري، محمد عابد، الدين والدولة، وتطبيق الشريعة، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، بيروت 1996.
- الجابري، محمد عابد، الخطاب العربي المعاصر، دار الطليعة بيروت، الطبعة الأولى 1982.
- الجابري، محمد عابد، وجهة نظر...نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، الطبعة الأولى 1992.
- الجابري، محمد عابد، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى 1989.
- طرابيشي، جورج، "الانتلجنسيا العربية و الإضراب عن التفكير"، "حوار المشرق والمغرب"، دار توبقال للنشر، المغرب، الطبعة الأولى.
- عبد اللطيف، كمال، التأويل والمفارقة، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، بيروت، الدار البيضاء، 1987.
- حنفي، حسن/ محمد عابد الجابري، حوار المشرق والمغرب، دار توبقال للنشر، المغرب، الطبعة الأولى 1990.



# ألباب الكتب




# الحداثة الملتبسة لتنامي الشعور الديني

**الكتاب:** الهوية والديمقراطية في عالم شمولي

**المؤلف:** رينيه عُتيق

**المترجم:** د. جان ماجد جبور

**الناشر:** جروس برس بالتعاون مع مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم 2009

**قراءة ومراجعة: د. جمال الشلبي***

في كتابه المترجم من الفرنسية إلى العربية "الهوية والديمقراطية في عالم شمولي "يمحور الأكاديمي والباحث الفرنسي ذو الأصل اللبناني رينيه عُتيق فرضيته التي تقول: "إن التعبئة للهوية تبتعد عن كونها تعبيراً عن العودة إلى الطبيعة لتشكل ظاهرة حديثة يتوجب أن نفهمها على هذا النحو دون أحكام مسبقة"(ص 16). ولهذا يتساءل المؤلف في مقدمة الكتاب: "كيف لنا أن نستمر في النظر إلى حالة الهوية على أنها نزعة ماضوية وإحياء للتراث فحسب، فيما هي تندرج بقوة في العولمة التي هي المرحلة القصوى لاقتصاد السوق؟" (ص 16)

إن هذا الافتراض وهذا التساؤل، يشكل العمود الفقري لفكرة هذا الكتاب المهم الذي ترجمه جان جبور بمهنية عالية، وبدقة متناهية، الأمر الذي قد يجعل من هذا الكتاب رائداً في مجال الهوية والتعددية الثقافية وعلاقتهما بتطور الأنظمة السياسية، ولا سيما في أفريقيا التي يعرفها المؤلف جيداً بصفته متخصصاً بها من ناحية، ومديراً لواحد من أهم مراكز الدراسات الأفريقية في مدينة بوردو الفرنسية من ناحية أخرى.

إن" إشكالية الهوية والسياسة" تشكل حجر أساس للاستقرار والسلام والازدهار أو نقيضها من حرب وصراعات وفوضى في أي تنظيم بشري سعى إليه الإنسان عبر القبيلة أولاً ثم الدولة ثانياً. وهكذا، يصدمنا عُتيق منذ الجملة الأولى من الكتاب بتأكيده صدقية هذا الرأي: "من رواندا إلى الشيشان، مروراً بيوغسلافيا السابقة ولبنان والجزائر، وتيمور الشرقية والشياباس وإيرلندا الشمالية، أو بلاد الباسك؛ الأمثلة كثيرة بالفعل، وهي تؤشر لصراعات تنم عن تشنجات هوية

*أكاديمي- الجامعة الهاشميّة - الأردن

تطبع بإيقاعها عملية ولوجنا الألفية الثالثة، وتبرهن، بالتالي بشكل صارخ، بطلان الأطروحات القائلة بنهاية القوميات" (ص 11).

في مواجهة "صراع الهويات" حتى لا نقول" صراع الحضارات" التي "بشر بها"عالم السياسة الأميركي الشهير صمويل هنتنغتون؛ ما هو الحل؟ وهل يمكن أن يكون الحل عبر التبرؤ من الهوية والتراث الوطني، والسير في ركب الحداثة السياسية، ولا سيما الغربية منها؟

## جذور الهوية في ركام الثقافة والسياسة

في الجزء الأول من الكتاب الذي يحمل عنوان (الهوية والحداثة السياسية) يناقش عُتيق الأفكار والطروحات الأكاديمية والسياسية حول موضوع الهوية والتعددية الثقافية في فرنسا التي تدافع عن نموذجها "للجمهورية" "والعلمانية" في مواجهة "التعددية"، والخصوصية" التي تتسم بها المجتمعات الاجتماعية والسياسية في العالم الأنجلو- ساكسوني.

يقول عُتيق في الفصل المعنون (الجانب الغامض في الاستثناء الفرنسي) "إن أول ما يلفت في تناول الفكر الفرنسي لعامل الهوية هو طابعه المتحمس (الأيديولوجي والجدلي). ولكي نقتنع بذلك، ما علينا سوى النظر إلى ازدهار المواقف العلنية التي أثارتها الحروب المتعددة في يوغسلافيا السابقة، والإدانات المتقاطعة التي أطلقها رجال فكر لم يكن الكثير منهم قد وطأت أقدامهم بلاد البلقان (...) بالطبع إن التفجر الداخلي ليوغسلافيا تيتو بالنسبة للكثير من هؤلاء المثقفين كان يقود إلى التفكير بالنموذج الفرنسي لإدارة التعدد الثقافي مشكلاً مادة للدفاع عنه أو لانتقاده"(ص 26).

وبسبب هذه الرؤية المتعالية "للنموذج الفرنسي" كي لا نقول "المتعجرفة"، نجد أن الدراسات الأكاديمية والبحثية الفرنسية حول موضوع التعددية الثقافية والإثنية، كما يوضح الكتاب، توسم بصفتين: عددها قليل إذا ما قورنت بمثيلاتها في الدول الغربية، وبخاصة الولايات المتحدة وبريطانيا التي عرفت "منذ ثلاثينيات وأربعينيات القرن العشرين تطور تفكير اجتماعي حول التعدد الثقافي" (ص 33)، وإعطاء الأولوية في العلوم الاجتماعية دوماً للأمة على حساب الإثنية"(ص 28).

فمفهوم (الأمة) بالنسبة للتيار الأكاديمي والسياسي الفرنسي المدافع عن الجمهورية وقيمها، كما يظهر عُتيق "مفهوم إيجابي ويتماشى مع مسار التاريخ؛ بينما الإثنية، على عكس ذلك، هي رجعية بجوهرها؛ إنها ترجيع للماضي والتعبير عن الرعب من العودة إلى عصور الظلمات، حين كانت الأرض لا تزال مسكونة من القبائل، ولم تكن الدولة- الأمة قد فرضت نمطها الممدّن" (ص 28).

إن استعراض عُتيق المقولات المؤسسة لفكرة" النموذج الفرنسي" لا يعني البتة اعتناقها والموافقة عليها، بل قد يكون العكس هو الصحيح؛ فهو يمارس منهجيته الهيغلية بعرض الأفكار وما يناقضها ليدلو بدلوه بعد أن يكون قد أشبع الفكرة أفكاراً وطروحات مختلفة ومتباينة.

إذن، بالنسبة للمدرسة الفرنسية "أن تتكلم عن التعددية الثقافية، هذا يعني الرغبة في هدم النموذج الجمهوري وإعطاء قيمة للمنطق الطوائفي الذي ينخر الديمقراطية في إنكلترا وأميركا الشمالية" (ص 45). ولذلك، يناقض عُتيق أفكار"المدافعين عن الجمهورية" بالقول: "إن هذه المحاججة(حول الأمة والهوية) خلاصتها الحاسمة تدفعنا للافتراض أن عملية بناء الدولة تتم دون العودة إلى أية مرجعية هوية"( ص 41)، وهذا غير صحيح.

ويذهب الكتاب وصاحبه في نقد المدرسة الاجتماعية الفرنسية وكتابها بالتشكيك في مراميها السياسية بتذكيرنا بظهور مفهوم الإثنية في العلوم الاجتماعية في العام (1896)؛ أي فترة " انطلاق الزمن الاستعماري ومؤتمر برلين الذي أقر الغزو الأوروبي لأفريقيا (1884). فالاستعمار، كما يؤكد عتيق، "هو وقبل كل شيء نظام تصنيف وتميز بين (هم) و(نحن): فللشعوب الأوروبية امتياز تسميتها بـ(الأمم) وللشعوب المستعمرة لفظة (الإثنية) ذات الوقع التحقيري" (ص 30).

والحقيقة التي لم يستطع عُتيق أن يتخطاها في تحليله هي أنه "إذا كان المستعمر قد (فبرك) الهويات، إلا أنه نادراً ما اخترعها؛ لقد قام، في أغلب الأحيان، بإعادة صياغتها وتصنيفها وترتيبها، قبل أن يجمّدها، بمساندة من الكنائس المسيحية التي ساهمت بطريقتها (تدوين اللغات المحلية، وتكثيف نشاط الإرساليات، وتثبيت بعض العادات) في وضع حدود الإثنية" (ص70).

وبالنسبة للخطر الثاني الذي يهدد الجمهورية الفرنسية من جانب "فكرة التعددية" على المنوال الأنجلو- ساكسوني، فيتمثل في الاعتداء على "العلمانية"، ولذلك يطرح عُتيق السؤال التالي: "هل العلمانية في خطر؟" (ص 53).

"إن حراس الجمهورية، كما يقول المؤلف، يولون عناية للإيضاح بأن تنبههم يذهب في كل الاتجاهات، ويواجه كل التهديدات، الواقعية والمحتملة، من أي جهة أتت. إلا أنهم، في الواقع، يخصّون الإسلام بأكثر السهام لذعاً(ص 53).

وبالنسبة لموضوع الحجاب الذي يشكل مادة دسمة للصحافة والرأي العام الغربي عموماً

والفرنسي خصوصاً، وارتباطه بقيم العلمانية المتعلقة بالمدرسة، والمساواة بين المواطنين، يعلق عتيق على هذا الموضوع:" إن وضع الحجاب لا يشكل رفضاً للمدرسة وللحداثة، بل على نقيض ذلك يدل على دخول المرء إليها مع احترام هويته الثقافية المزدوجة؛ الفرنسية والمسلمة" (ص 58).

## بين الإثنية والهوية: أين تقف الثقافة؟

للإجابة عن هذا التساؤل الذي قد يطرحه أي انسان عادي، يكرس عُتيق الفصل الثاني من الجزء الأول عنواناً مهماً وعميقاً هو (هل للثقافة قانون فولاذي؟)

يجيب عُتيق: "الهوية والثقافة في تفاعل شبه دائم لكونهما تساهمان متضامنتين في عملية بناء الذات والآخر"(ص 95). وهنا، يذكرنا المؤلف، المدافع عن تعددية الثقافات والنماذج الإنسانية، بأن "إدراج الثقافة السياسية في التاريخ يكتسب أهمية قصوى لجهة النقاش حول الديمقراطية، إذ إنه يُقصي نهائياً الفرضيات الحتمية التي تدعي عدم وجود ثقافات ديمقراطية في عدد كبير من المجتمعات غير الغربية، وأن الديمقراطية فيها آيلة إلى الفشل" (ص 95).

ويدحض عُتيق هذه الافتراضات المطروحة، إذ يرى أن "الالتفاف عبر التاريخ يؤكد دون لبس بأن الثقافة السياسية هي بناء يتطور دوماً، وأن الاستبداد ليس قدر المجتمعات غير الغربية. والتجربة التاريخية تبين بكل حال أنه لا يتوجب وجود ثقافة ديموقراطية قبلاً لكي تبرز الديموقراطية.(...) إذن، ما من خطأ أكبر من أن نستنتج بأنه يستحيل إرساء ديمقراطية إذا لم توجد في الأساس ثقافة ديمقراطية" (ص 105).

أما في الفصل الثالث المعنون (الحداثة الملتبسة لتنامي الشعور الديني)، فنقرأ بأنه "إذا كانت أنظمة الحزب الواحد قد تمكنت بغالبيتها من المحافظة على الطابع الموحد للبلدان التي ورثتها من الاستعمار، فإن الثمن كان الرفض – وهو غالباً ما كان عنيفاً- للتنوع الإثني والثقافي، كما كان الثمن أيضاً مركزية متشددة ولَدت تشنجات من طبيعتها أن تزيد من حدة توجهات الأطراف برفض الارتباط بالمركز وأولوية الخضوع للانتماءات الخاصة على حساب الشعور بالانتماء الوطني"(ص 112). ومع ذلك، "فإن دولة ما بعد الاستعمار الاستبدادية لم تحارب تنامي الشعور الإثني وإنما اعتاشت منه. فقد قامت رسمياً بنزع أية صفة رسمية عنه وأنكرته وقمعته باسم الاندماج الوطني والتنمية" (ص 120).

ومن أجل تنظيم الاختلافات السياسية والعرقية والثقافية، يقترح عتيق طريقين لا ثالث لهما؛

"نموذج الأكثرية من جهة، والنموذج التوافقي من جهة أخرى؛" فالنموج الأول يرتبط، في أغلب الأحيان، بصورة الدولة الموحدة المتمسكة بديمقراطيتها المركزية، وبتبني مقولة الإرادة العامة التي نادى بها روسو لكي يدافع عن إعلاء شأن التنوع الثقافي في الأمة، فيما يبنى النموذج الثاني على الاعتراف بالتعدد الاجتماعي- الثقافي ومأسسته، وينظم المشاركة والتمثيل على أسس نسبية تفيد منها كافة المجموعات الاجتماعية في كل مراتب أجهزة الدولة" (ص 136).

وهكذا، يبدو أن" تنامي الشعور الإثني لا يكتسب معنى بالنسبة للتحليل العلمي إلا بقدر ما يكون لغة سياسية، ويتكلم إذن( إلى) الدولة و(عن) الدولة" (ص 114).

## العولمة والمحلية: تداخل بلا حدود

في الجزء الثاني الذي يحمل عنوان ( المركزية والمحلية) يعالج المؤلف علاقة الثقافة والمركزية الوطنية، وأثرها في الفضاء المحلي، ولذلك يمهد عُتيق لطروحاته ومفاهيمه السابقة بالإقرار بأن "الانتماء الإثني لا ينجم عن التمايز الثقافي بحد ذاته وإنما عن التواصل الثقافي الذي يتيح رسم حدود بين المجموعات "(ص 150). ويعمق هذه الفكرة في الفصل الرابع المعنون ( العالمي والمحلي: والجدران) بالقول:" إن المنادين بالعولمة يشيدون باليابان ويقدمونه كنموذج لأنه عرف كيف يدخل إلى الحداثة مع بقائه أميناً، كما يقولون، لتقاليده الثقافية، إلا أنهم لا يتقبلون فكرة أن تقوم مجتمعات أخرى في أفريقيا أو في العالمين العربي والإسلامي بأقلمة الحداثة ومحيطها"(ص 164).

ويتساءل عُتيق في هذا الفصل: "هل ما زال المجتمع المدني مدنياً؟ ثم يجيب إن "فرضية وجود مجتمع مدني حقيقي في أفريقيا هو أمر مشكوك فيه كثيراً، وذلك لثلاثة أسباب على الأقل: الخلط بين العام والخاص، وعدم اكتساب العامل الاقتصادي لاستقلاليته بالنسبة للعامل السياسي، وعدم وجود طبقة وسطى متمايزة، وكلها خصائص تميز المجتمعات الواقعة جنوبي الصحراء، وليس المجتمعات الغربية على وجه العموم" (ص 167).

وهنا، يحذرنا عُتيق من ضرورة التدقيق بالفرضية التي تعتبر أن الدولة المهيمنة تبتلع المجتمع المدني عن طريق ضم مؤسساته وتذويبه في هيكلتها. ففي الواقع، إن هذا التصور، كما يؤكد عُتيق "لا يأخذ بعين الاعتبار الأساليب المتنوعة من التفاف ومواربة وتخريب التي يلجأ إليها المجتمع المدني لتقليص سلطة الدولة" (ص 68).

ويصل عُتيق في تحليلاته نحو فكرة المجتمع المدني إلى القول:" بأن بناء الديموقراطية في البلدان

النامية لا يمر حكماً بوجود دولة قوية فحسب، وإنما يمر كذلك بوجود سلطة قوية"." وأن الإدارة الديموقراطية للتعدد الثقافي هي ضرب من الوهم خارج الترابط الشديد بين مبدأي السلطة والشرعية"(ص 188).

## أفريقيا ساحة سباق ديني

في الفصل الخامس والسادس من الجزء الثاني يسلط المؤلف الضوء على بعض تجارب أفريقيا السوداء مع ظاهرتين حضاريتين متباينتين: الإسلام والمسيحية. فعُتيق يشير إلى أن ثلث أفريقيا مسلمة، "فالإسلام الذي انتقل بواسطة التجارة، وبصورة عرضية بواسطة السيف، كان أساس الدول التي قامت بدءاً من القرن الحادي عشر في المناطق السودانية- الساحلية والتي عرفت تحت اسم إمبراطورية مالي، والسونغاي أو كانم- بورنو، لكي لا نسمي إلا الدول المهمة. إلا أن هذا الإسلام لم يكن سوى دين البلاط، وكان وقفاً على نخبة من الأرستقراطيين والتجار الذين كان يشكل لهم أيدولوجيا تبرر شرعيتهم، أما الجزء الأكبر من عامة الناس فقد بقي محافظاً على عبادته التقليدية"( ص 194).

وهكذا نرى، كما يؤكد عُتيق الخبير في الشأن الأفريقي "أن الإسلام متجذر بعمق في الثقافات المحلية، ولا يمكن اعتباره غريباً عن المجتمعات الأفريقية (...) كما أن انبعاث الإسلام، هو على صلة وثيقة بفشل التنمية وإفلاس دولة ما بعد الاستعمار، والديموقراطية " (ص 200).

وفيما يتعلق بالوجود الإسلامي في أفريقيا، يوضح لنا المؤلف أن "هؤلاء المناضلين من أجل الإسلام في أفريقيا السوداء يصغون جيداً إلى نقاش الأفكار على مساحة الأمة، (سيد قطب، والمودودي، والخميني..وغيرهم)، لكنهم لا ينوون مع ذلك اعتماد النماذج الآتية من الخارج بشكل آلي" ( ص 211).

أما الفصل السادس والأخير من الكتاب، فقد كُرس لمناقشة الكنيسة في أفريقيا ودورها الاجتماعي والسياسي في فضاء يتنازعه ثلاثة عناصر؛ الإسلام، والمسيحية، والوثنيون. ومن أجل ذلك، يصرّ عُتيق على القول إن" تنامي المسيحية لا يقل البتة عن تنامي الإسلام. وبشكل عام، تبقى الكاثوليكية شائعة في المستعمرات الفرنسية والبرتغالية القديمة، فيما تسيطر البروتستانية في البلدان التي كانت سابقاً تحت الإدارة البريطانية" (ص 194).

ويؤكد المؤلف أنه "ليس صدفة أن تتطابق الحقبة الاستعمارية في أفريقيا الوسطى مع بروز

الكنائس المستقلة، مثل الكنيسة الكامانغية، والواتشاور، أو الكنائس الصهيونية التي أصبحت اليوم مؤسسسات راسخة، تستقطب ملايين من المؤمنين وتفرض نفسها شريكة للسلطات القائمة"، إذ "تتميز الكنيسة في أفريقيا بسمتين أساسيتين: انتماؤها اللاهوتي المحافظ من جهة، وقربها من مواقع السلطة، إذا لم يكن خضوعها لها من جهة أخرى" (ص 242).

وعلى كل حال، "فإن أكثر ما يؤسس للتأثير الاجتماعي والسياسي للكنائس في أفريقيا، كما يوضح المؤلف، هو "الرصيد الرمزي الذي تتمتع به. إن هذا هو الذي يجعل منها، شئنا أم أبينا، المنافسة المباشرة للدولة التسلطية، تلك الدولة التي يصفها الباحث مبامب بـ( اللاهوتية)، لأنها هي أيضاً تدعي أنها تعلن الحقيقة؛ حقيقتها هي" (ص 248).

وبالنتيجة، أفريقيا السوداء" ليست محصنة بشكل سحري ضد التسييس الديني، لكن علينا أن نرى جيداً أن الهويات الدينية، كما الهويات الإثنية، لا تسيّس إلا عندما تسيسها الدولة، سواء عن طريق نفي وجودها أو من خلال قمعها" (ص 233).

أخيراً، في ظل تكاثر وتزاحم الهويات الذي يشهده العالم حالياً، "فإن المثال الهندي في هذا المجال، كما يؤكد الكتاب، بالغ الدلالة، وهو يبين جيداً أن تكاثر الخصوصيات لا يتعارض، بالضرورة، مع وجود جماعة سياسية، وأن المبادئ العالمية الشاملة يمكنها أن تتعايش مع شكل من أشكال التعدد الثقافي"، فضلاً عن أن "الأشياء تتساوى جميعاً، وهذا هو الدرب الذي يبدو أن جنوب أفريقيا قررت أن تسلكه" (ص 279).

كتاب رينيه عُتيق الممتد على 311 صفحة يدعونا للتفكير والتأمل، بالذات قبل الآخر، والسلام قبل الحرب، وبالمستقبل قبل الحاضر؛ إنه بحق مرجع أساسي لإدارة الفكر والتعددية بين البشر بعد استبعاد الأفكار والرؤى المسبقة، والخوف من الاتصال والتواصل (مع الأنا والآخر) الذي يهيمن علينا جميعاً بحيث نقضي على "الفاشي الذي في داخلنا" كما يقول الفيلسوف الفرنسي ميشيل فوكو.





# أخلاقية المُجابهة الثقافيّة بين الغرب والشرق

**الكتاب:** الرَّحّالة المُتأخّرون: الاستشراق في عصر التّفكك الاستعماري

**المؤلف:** علي بهداد

**المترجم:** ناصر مصطفى أبو الهيجاء

**مراجعة:** أحمد خريس

**الناشر:** مشروع «كلمة»- هيئة أبو ظبي للسياحة والثقافة 2013

**قراءة ومراجعة: د. هيثم سرحان***

على الرغم من دعوة برنارد لويس Bernard Lewis إلى إلقاء مصطلح الاستشراق Orientalism في مزابل التاريخ لعدم فاعليته وجدواه، ونقد إدوارد سعيد للاستشراق بقوله: "إنّ الاستشراق ليس علماً وإنما هو من نتاج عصور الاستعمار وموروثاته في تأمُّل الثقافات غير الأوروبية"، إلاّ أنّ للاستشراق هيمنة كبرى على المُتخيّل الغربيّ الذي صاغ أدوات وأفكارًا تحكم طبيعة علاقة الغرب بالشرق وتُؤمّن تمثيله عبر علامات وصور نمطيّة يصعب تجاوزها وتفكيكها وإبطال مفعولها.

وضمن هذا السياق، يواصل أستاذ الأدب المقارن في جامعة كاليفورنيا علي بهداد Ali Behdad مساءلة مفاهيم الاستشراق وأدواته ضمن منظار جديد ورؤية مختلفة في كتابه الموسوم بـ"الرَّحّالة المُتأخّرون: الاستشراق في عصر التّفكك الاستعماري"[1].

يقع الكتاب في ستة فصول أساسيّة سُبقت بمقدمة المترجم، وتصدير المؤلف، ومقدمة المؤلّف. يذهب مترجم الكتاب ناصر مصطفى أبو الهيجاء إلى أنّ علي بهداد يتناول موضوع الاستشراق في القرن التاسع عشر الاستعماريّ من خلال استثمار مبادئ النقد الثقافي والدراسات ما بعد الكولونياليّة، علاوة على حشد من الوسائط المنهجيّة المُستمدّة من النظريّة الأدبيّة، والفلسفة، والإنثربولوجيا، والتاريخ، والتحليل النفسي.

---

*أكاديمي- قسم اللغة العربية – جامعة قطر

1ـ صدر الكتاب في طبعته الإنجليزيّة سنة 1994

كما يفيد المُترجم بأنّ المؤِّلف قد أعاد توظيف المفاهيم الإجرائيّة التي صكّها المفكّر الفرنسيّ ميشيل فوكو في مشروعه الفلسفيّ، لا سيّما جهده في مقاربة موضوع المعرفة والسّلطة. ويذهب إلى أنّ الفكرة الجوهريّة في أطروحة علي بهداد تتمثّل في أنّ الصفة الغالبة على مُنتجات المُستشرقين تقوم على النوستالجيا للآخر. وبعبارة أخرى فإنّ المشروع الغربيّ الاستشراقيّ كان يخبّئ حنينًا للشرق سرعان ما تحوّل إلى نزعة كولونياليّة. لذلك فإنّ معاودة قراءة الاستشراق سيكشف حتمًا عن انشطار نصوص الاستشراق، ومعارضة كليّة للكولونياليّة علاوة عن كونها تجسّد هوية مُنتجيها والظروف التي أحاطت بعملية الإنتاج. الأمر الذي يعني أنّ خطاب الاستشراق ونصيّاته مسكونٌ بالنقيضين؛ النوستالجيا، والإمبرياليّة.

يبدأ الكتاب بتصدير المؤلّف الذي كشف فيه عبر نصّ سِيَرِيّ عن المخاوف التي تسكن هويته في سعيها لإدراك التمثيلات الغربيّة للشرقيين. ويعود الكاتب إلى خريف 1979 عندما أثارت فزعه صرخات عدائيّة أطلقها، نحو غرفته، اثنان من زملائه يعبّران فيها عن مناوأتهم لإيران بعد أنْ وقعت عملية احتجاز الرهائن الغربيين عقب نجاح الثورة الإسلاميّة التي قادها الخميني.

وقد نجم عن هذا الموقف لجوء الكاتب إلى الاستتار والاختباء في الأمكنة الضيقة والمُعتمة ليتوارى عن زملائه الغاضبين والكارهين للشرق والإسلام. ويقرّ المؤلّف أنه لم يكن، في تلك المرحلة، يفقه شيئًا عن الاستشراق الأمر الذي جعله يشعر بأنه كبش فداء التمثيلات والتنميطات التي جعلته معادلاً موضوعيًّا للشرق الأوسط في المُخيلة الجمعيّة الأمريكيّة.

وحسب المؤلّف، فإنّ الشرق الأوسط يحيل، في المُتخيّل الأمريكيّ، إلى التعصّب والإرهاب المُبهمين، وهو أمر دفعه إلى معاودة فحص هويته واستنطاقها بوصفه شرقيًّا يعيش في أمريكا. وحتى يتمكن من إنجاز هذا المطلب فإنّ عليه إدراك التمثيلات الغربيّة الغاضبة للشرق الأوسط والإسلام من جهة وفهم أنّ المُجابهة الثقافيّة بين الغرب والشرق الأوسط ذات طبيعة خطابيّة من جهة أخرى.

وسوف يتعيّن، على علي بهداد، تتبّع جينالوجيا التمثيلات الغاضبة والنبش في الذاكرة والمُتخيّل والهوية وكلّ المكوّنات التي أسهمت في النظر إليها بوصفه آخر؛ مُهدِّدًا، ومُهدَّدًا.

إنّ ما يسعى علي بهداد إلى رصده يتمثل في إبراز واقع الآثار الحاسمة لتمثيلات الآخر في الغرب، مُدركًا "أنّ كتابة تمثيلات مُضادّة، أو تاريخ جينولوجيّ للتمثيلات الاستشراقيّة ليست جُهدًا

نظريًّا فحسب، وإنّما ممارسة إبداعيّة وذاتية المُنطلق، نستقصي عبرها تواريخنا وحياتنا اليوميّة وعالمنا وذواتنا".

وقد كان برنارد لويس قد تساءل في دراسة نشرها سنة 1998 عن دوافع كراهية المسلمين وعدائهم للغرب كان عنوانها: "جذور الغضب الإسلاميّ The roots of Muslim Rage" بيّن فيها أنّ هدف الأصوليّة الإسلاميّة الأساسيّ ليس الغرب وإنما الحُكّام والأنظمة التي تتخلّى عن القيم الإسلامية وتتبع التقاليد الغربيّة. ولهذا كان شعار الثورة الإسلامية في إيران وهدفها يتمثلان في "إزاحة التأثيرات الغربية التي فرضت على بلاد المسلمين وشعوبها في عصر السيطرة الأجنبية، واستعادة النظام الإسلامي الحقيقي كما قام في عصر النبي وأصحابه".

لذلك كله يتعيّن على من كان في سياق المواجهة أنْ يباشر عملية نقض التمثيلات الغربيّة وإنتاج تمثيلات مضادة. يقول علي بهداد: " وإذا ما علمنا أنّ الاستشراق، بوصفه خطابًا غربيًّا، حول الآخر، ما زال يعمل بقوّة، باتت الحاجة للممارسات التمثيلية المُضادة أكثر إلحاحًا".

أمّا عن انتماء هذا الكتاب فيرى علي بهداد أنّه ينتمي إلى الخطابات المُعارضة التي "تعتزم وضع حدٍّ للمنظومات القهريّة والمُتسيّدة للمعرفة"، كما عبّر إدوارد سعيد. ومن أجل الشروع في تحقيق هذا الطموح سوف يقوم علي بهداد بتأسيس معرفة تاريخيّة حول تعقّد الاستشراق من خلال تعيين هيمنته الثقافيّة، وتحديد أبرز التكتيكات الفاعلة القادرة على معارضة سلطته القهريّة.

ووفق بهداد، فإنّ ملامح سلطة الاستشراق القهرية تتمثّل في نجاحه في الإبقاء على نفسه قوّة إنتاجيّةً تحكم علاقات السّلطة الكولونيالية الجديدة، فضلا عن قدرته المتأتية من خطابه المهيمن على دمج عناصر أيدولوجيّة مُتخالفة ومُتغايرة. مما يُمكّن من إنتاج سلاسل كاملة من الممارسات الخطابية المُهيمنة في أكثر من حقل ابستمولوجيّ. وهو أمر سيدفع بالتكتيكات المُعارضة إلى التمفصل الفاعل في سلاسل مُتكاثرة وفاعلة ومُتحوّلة من المفاهيم والنظريات والمعارف القادرة على مواجهة خطابات السلطة الكونية.

ومن أجل تحقيق هذه الغايات، عمد بهداد إلى الانطلاق من وعي منهجيّ يقوّض فرضيات الاتساق الخطابيّ والمنهجيّ التي يدّعيها خطاب الاستشراق عبر النصوص التي يوظّفها ويُشغّلها ويستثمرها ويطوّعها لاجئًا إلى دراسة نصوص تنتمي إلى غير حقل تمثيليّ من الحقول التي صدرت في فرنسا وبريطانيا في القرن التاسع عشر، هادفًا إلى تسليط الضوء على تعقّدات الاستشراق.

## مقاصد المؤلف ومرجعياته

يمضي المؤلّف في مقدمة الكتاب إلى تجلية مقاصده ومرجعياته المنهجيّة مُتَّكئًا على عنوان دالّ هو "مآزِق التّأخّر". يقرر الكاتب أنّ كتابه خطابٌ عن الرحلة و"سردٌ مُتجاوَزٌ" حول مُختلف أنماط الترحّل عبر النصوص الأدبيّة، والحقول النظريّة، والتصويرات، والصّور الفوتغرافيّة، والعلامات، والرسائل، والآثار. ووفق هذا المُخطط سوف تكون الكتابة نفسها نظريّة مُترحِّلة تعبر الانزياحات المكانية والزمانية لتطابق مفعول الممارسات الكولونيالية في عصر مابعد الكولونيالية.

إنّ العالم الذي يتبجّح بكونه عالمًا كونيًّا تواصليًّا يمارس بحقّ كثيرٍ من الجماعات والأفراد سلوكًا لاتواصليًّا ولاكونيًّا؛ ذلك أنّ هذه الفئة من الجماعات والأفراد متموقعةٌ من جهة ومُقتلعة من جهة أخرى. وفي هذا السياق التأويلي يذهب بهداد إلى أنّ النظريّة "لم تعد في موطنها؛ الغرب. فقد جرت خلخلتها، وإزاحتها عبر أشكال مُتغايرة من المعرفة".

وإذا كان الموضوع الذي يقاربه المؤلّف هو خطاب الرحّالة والرحلة في القرن التاسع عشر فإنّ الكتاب نفسه، بوصفه خطابًا مابعد كولونياليّ، ليس إلاّ "مسارَ رحلة يتوسّطُ شبكة مُعقّدة من حالات الشتات والتواريخ المتصارعة والهويّات الهجينة وحالات الاقتلاع وإعادة الغرس".

ويواصل المؤلف زراعة استعاراته بتأكيده أنّه رحّالة هاوٍ يسعى إلى البحث عن شيء يدرك تمامًا أنه غائب. ويتمثّل ذلك الغياب في "حضور المعارضة والأيديولوجيّات المضادة في ثنايا الخطاب المُهيمن". وبذلك يكون بهداد قد فعّل أهم مبادئ الخطاب عند ميشيل فوكو المتمثّل في قدرة السلطة على تورية الأنساق المعارضة وحجبها ومصادرتها حتى إذا ما عاودت الظهور بدت كأنها نتاج علاقات الخطاب السلطويّة. وقد حمل هذا المبدأُ بهداد إلى قناعة مُفَادُها؛ "أنّ المُعارضةَ ليست قوّةً سالبة تقع خارج ما هو مُسَيطِر. بل هي عنصرٌ تشكيليٌّ يتوسّطُ عملية إنتاج السّلطة والمعرفة الاستشراقيين".

ووفق هذه القناعة وهذا الإدراك، أصبح البحث عن السياسات الصغرى المتمثلة في الرغبة الأوروبية بالآخر هدفًا أساسيّاً. إنّ اشتهاء الآخر هو الصيد الذي يلاحقه بهداد الذي يؤكّد أنّ وسيطه المنهجي المتمثّل في النقد الثقافيّ مُتأخّرٌ من جانبين: جينالوجيٍّ وتاريخيّ؛ فمن الجانب الجينالوجيّ يتضح أنّ خطابه يأتي بعد سلسلة من الردود المضادة للكولونيالية التي صاغها مؤسسو الخطاب مابعد الكولونيالي ومن أبرزهم: فرانز فانون، وإيمي سيزار، وألبرت ميمي، وهو خطابٌ يحاول إعادة صياغة مفاهيم المواجهة الاستعماريّة عبر ضرب من الانزياح الفلسفيّ. ومن

الجانب التاريخيّ فإنّ الكتاب يقدّم نقدًا للاستشراق وهو يتخفّى ويدّرع بالمواجهة الكولونياليّة عبر خطاب ما بعد كولونيالي يشغّل مفاهيم الاستذكار والذاكرة والنسيان وهي قواعد نظرية الترحّل التي يقوم عليها الخطاب ما بعد الكولونياليّ بوصفه قراءة مُعارضة كما أظهر ألتوسير.

غير أنّ إقرار بهداد بانتماء خطابه إلى مابعد الكولونيالية لم يمنعه من نقدها مستعينًا بمقاربة ألتوسير للماركسيّة؛ إذ رأى أنّ الماركسية تمارس فلسفة تأويل إنكارية للعالم، وهي بذلك تكشف عن وحشيتها الفلسفيّة. هكذا يسحب بهداد هذا التصوّر على الخطاب المابعد كولونياليّ الذي يسعى إلى تسييس الجدل الأكاديميّ حول العرق والجنوسة ليصل إلى أنّ الحقل المابعد كولونيالي (النظرية والخطاب) يتضمن ثلاث علامات أساسيّة: وحشية الوعي ما بعد الكولونيالي، وتأخّره، والسياق الأكاديميّ لتشكّله.

إنّ حقل ما بعد الكولونيالية عندما يعلن إقامته على تخوم الحقول المعرفية ويرفض الإقرار بوجود حدود تشكّل هذه الحقول يكون قد بيّن تجاوزه حدود المنطق الأكاديميّ التخصصيّ الذي يوضّح مجالات الحقول والنظريات والعلوم والمعارف. وتظهر وحشية الحقل الكولونيالي في موقفها ذي الطبيعة الاصطراعية والمُعارضة للنظام.

ويرى بهداد أنّ المشكلة الأساسيّة في حقل مابعد الكولونيالية وسياساتها يستلزم نمطاً مُضاداً للفصل بين الحقول المعرفية لمعاودة النظر في العلاقات والتمايزات الكائنة بين الأيديولوجيا والتاريخ والثقافة والنظرية. لأنّ الإمبرياليّة، بوصفها خطاباً سلطويّاً حديثاً، تعتمدُ تعدد المواضيع والمواقف الأيديولوجيّة.

وفي هذه المساحة لا يفوّت بهداد فرصة الإشادة بخطاب إدوارد سعيد الذي قال في سياق مقاومة الثقافة المُهيمنة في الغرب: إنّ الثقافة تهيمن بالتعمية "على الانتسابات الحقيقية التي تجمع بين عالم الأفكار والبحث الأكاديميّ من جهة، وبين السياسات الغاشمة والقوّة العسكريّة وسلطة الدولة والشركات من جهة أخرى".

وبما أنّ الجامعات تؤدي دورًا وسيطًا مركزيًّا في إنتاج الخبراء والمعرفة الواسعة التي تستثمرها السلطة وتشغلها، فإنّ الجامعات نفسها تقوم بمقاومة أي نقاش سياسيّ للمعرفة. لهذا مارس إدوارد سعيد دورًا أساسيًّا في الفصل بين الحقول المعرفيّة وفضح لحظات تواطؤها مع السلطة وقام بإدانته.

## تعميمات فظّة للاستشراق الرسميّ

يُعرّج بهداد، في الفصل الأوّل المُعنون بـ (رغبة المُستشرقين؛ الرغبة في الآخر"الانشطارات الأيديولوجيّة لدى نرفال")، على التحوّل الطارئ على مقاصد الرحلات الاستشراقيّة وغاياتها في القرن التاسع عشر. ويُعاين بهداد رحلة جيرارد نرفال الموسومة بـ"رحلة في الشّرق" التي اتخذت من تركيا ومصر حقلاً للتمثيل الاستشراقي ليقرر أنّ هذا النصّ يتأرجحُ "بين كونه تمثيلاً عاريًا للشرق الحديث، وتصويرًا مُقنعًا للرومانسيّة الاستشراقيّة، وبين كونه تعميمات فظّة للاستشراق الرسميّ، وتفهّم أكثر رقة للثقافة الشرقيّة من جانب رحّالة هاوٍ، وبين العودة المكشوفة لخطابات الاستشراق المؤسساتيّة والانحراف المُحتجب لديها".

وعبر تحليل العلامات والعتبات النصيّة المُتمثّلة في اللوحتين الاستشراقيتين اللتين تزينان مُجلدي الرحلة يباشر بهداد الفعل التأويلي الكاشف عن منطويات خطاب السرد في رحلة نرفال. وإذا كانت اللوحة الأولى الموسومة بـ"الرقيق الأبيض" لـ"ليكوم دو نوي" تجسّد وصيفةً شركسيّةً تضجع عارية ولهانةً وهي تدخن بما يوحي بحياة الخمول والترف في مجتمع الحريم الشرقيّ، فإنّ اللوحة الثانية الموسومة بـ"الرداء الشرقيّ" لـ"روسّي" تصوّر صرامة اللباس الشرقيّ، وتوحي، عبر العينين الدعجاويين للمرأة الشرقيّة، بالشبقيّة الواجب حبسها خلف الحجاب.

إنّ التمثيل الاستشراقيّ متعارضٌ وغامض في الوقت نفسه؛ فسرد الرحلة النرفاليّة يكشف عن سارد تُعبّرُ انشطاراته السيكولوجيّة وازدواجيّته الأيديولوجيّة وانقسامه السياسي عن خطاب مُتصدّع. وبهذا المعنى تظهر الذات المتكلمة مُنشطرة بين توهّم الشرق بوصفه عالمًا حُلميًّا تتحقق فيه الرغبات والأشواق وبين المجتمع الشرقيّ بوصفه مكانًا مُتمنّعًا ومُحتجبًا يسوده الكبت المُطلق.

وبعبارة أخرى، فإنّ الرحّالة، في القرن التاسع عشر، جسّد في نصوصه حالات من البلبلة التي تكشف عن انشطار الذات والخطاب الصادر عنها مما يمهّد للحديث عن تدمير وثوقيّة المستشرق المُقيم بين إكراهات إرادة المعرفة الاستشراقيّة الباحثة عن الصور لتمثيل الشرق، وتأرجح الذات المُستشرقة وهي تُعاين ما يعارض إرادة المعرفة الاستشراقيّة عبر رغبة المستشرقين في فهم الثقافة الشرقية والانغماس فيها للوصول إلى حالة الفهم والمعرفة الُمجرّدة المُنزّهة عن مآرب التمثيل ومكائد الأيديولوجيا ودوافع الإيروتيكا.

ويذهب بهداد في الفصل الثاني الموسوم بـ(من كتاب الرحلة إلى الدليل السياحيّ: المُستشرق بوصفه مُتفرّجًا) إلى أن خطاب الرحلة، في القرن التاسع، أخذ يتحوّل عن مقاصد الاستشراق

التقليدي عن طريق استثمار سميوطيقا الرحلة والسياحة وفنتازيا الأمكنة بهدف تحويل القارئ إلى مُتفرّج وسائح. وبهذا المعنى "فإنّ خطابَ السياحة يقترح عبورًا في الرؤية الاستشراقيّة من معاينة الشرق بوصفه موضوعًا لثقافة مهيمنة إلى رؤيته موضوعًا للرغبة".

ويمضي بهداد في الفصل الثالث الموسوم بـ(ملحوظات على الملحوظات، أو مع فلوبير في باريس ومصر) إلى التبعثر الذي طرأ على خطاب الرحلة الاستشراقي وارتباك إرادة التمثيل. ذلك أنّ رحلة فلوبير إلى مصر لم تثمر عن نصّ رحليّ خالد، وإنما شذرات ومقاطع وفقرات مُتشظيّة. مما يعني أنّ خطابه خطاب مضادٌ للسرد؛ لأنه يفتقر إلى الإحكام والانسجام والاتساق في المقاصد والأهداف، علاوة على كونه يخلو من الوسائط الخطابية الدّالة على الممارسة الأيديولوجيّة الناصعة. غير أنّ سردية الفقد الفلوبيرية لا تسعى إلى تجاوز التمثيل الاستشراقي، ولا تهدف إلى تقويض الخطابات المُتسيّدة، وإنما تقوم بتحريفها عن مقاصدها عبر دفعها إلى أقاصي سلطتها التمثيلية والكشف عن تناقضاتها.

ويقارب بهداد في الفصل الرابع الموسوم بـ(آخر كيبلينغ؛ السارد/القارئ: تغريب الذات والسياسات الصّغرى للازدواج الكولونيالي) سيموطيقيا التمثيل الفوتغرافيّ الاستشراقيّ في مجموعات كيبلينغ القصصيّة الأنجلوهنديّة التي تجسّد صورة الاستعمار البريطانيّ في الهند، وواقعه التاريخيّ، وهويته الاستعماريّة.

ويعاين بهداد في الفصل الخامس (الإثنوغرافيا الكولونيالية وسياسات الجنوسة: الحياة اليوميّة في الرحلة الاستشراقيّة) من خلال دراسة رحلة الليدي آن بلنت "الحجّ إلى نجد"، وهو نصّ يتموقع، حسب بهداد، بين نظام الاستعمار الدلالي والانشغال الشخصيّ والفردي في الثقافة البدويّة. فالرحلة تجسد هيمنة الزوج ويلفرد بلنت على مرويّات ومشاهدات وسكيتشات زوجته والقيام بإعادة إنتاجها وفق منظوره التمثيليّ.

ويدرس بهداد في الفصل الأخير (الله أكبر! إنه امرأة: الكولونياليّة، والتشبّه بالرجال، والمسترق الطُّفيليّ) السيرة الذاتية للكاتبة الفرنسيّة إيزابيل إيبرهاردت التي اختارت التنكّر في زيّ رجل شرقيّ، والقيام برحلة في شمال إفريقيا محفوفةٍ بالمغامرة والتّشرّد والتصوّف.

الطُّفيليّ) السيرة الذاتية للكاتبة الفرنسيّة إيزابيل إيبرهاردت التي اختارت التنكّر في زيّ رجل شرقيّ، والقيام برحلة في شمال إفريقيا محفوفةٍ بالمغامرة والتّشرّد والتصوّف.

## وئام الدين والعقلانية وترشيد القواعد الفقهية

**الكتاب:** الدين العلماني

**المؤلف:** عبد الكريم سروش

**المترجم:** أحمد القبانجي

**الناشر:** مؤسسة الانتشار العربي- بيروت، 2009

**قراءة ومراجعة: علي عبد الأمير***

في حين ينظر المصلح الإسلامي الإيراني، عبد الكريم سروش، إلى "الدين العلماني" بوصفه "الدين الواقعي الذي يجمع ما بين حاجات الدنيا والآخرة، الروح والجسد، العقل والنفس، الطبيعة وما بعدها"، فإنه يبدو وقد انتقل إلى السجال مع "العلمانية" ذاتها، بما تثيره من إشكالات جوهرية لاسيما في وقت تبدو الأصوليات الإسلامية سائرة إلى تصاعد وتأثير كبيرين.

وفي المقدمة التي وضعها المترجم رجل الدين العراقي المصلح الشيخ أحمد القبانجي (اعتقل من قبل السلطات الإيرانية لدى زيارته قم الربيع الماضي، ثم أطلق سراحه بعد حملة تضامن واسعة نظمها نشطاء ومثقفون عراقيون)، نجد أن المترجم يدفع بفكرة سروش نحو "عقلانية" معرفية، عمادها "غربلة وتنقية التراث الديني والفقه الإسلامي من شوائب الماضي (.....) ومعالجة الإشكاليات التي يواجهها المسلم".

ويعد سروش، وهو الاسم المستعار لحسن حاج فرج الدباغ، من كبار المثقفين الإيرانيين الدينيين المعاصرين. وهو من مواليد طهران سنة 1945، درس في المدرسة الثانوية (الرفاه) وهي من المدارس التي كانت تحرص على الجمع في مناهجها بين الدروس الدينية وبين المواد العلمية المعاصرة، التحق للدراسة بجامعة لندن في فرع الكيمياء وحصل على الدكتوراه، وكان إضافة لتخصصه في الكيمياء والصيدلة متبحراً في فلسفة العلم، ومطلعاً على معطيات أحدث تيارات المناهج النقدية الحديثة وتراث المدرسة الوضعية.

---

*كاتب وصحافي عراقي

وكان سروش قريباً من المفكر الإيراني الراحل علي شريعتي ومرتضى مطهري، وهما وجهان فكريان محوريان في فترة ما قبل الثورة في إيران، وبعد الثورة عاد إلى بلده وشغل مناصب عليا في الدولة وأخرى بحثية أهمها "مؤسسة الأبحاث والدراسات الثقافية ".

وتنطلق أطروحة سروش في هذا الكتاب من أن "النهضة الحضارية التي يطمح إليها المسلمون للخروج من نفق التخلف بحاجة إلى حركة فاعلة على المستوى السياسي أو الثقافي أو الاجتماعي تتولى إعادة الأمور إلى نصابها، و تكفل للمسلمين التفوق الحضاري على سائر الأمم بواسطة الخزين المعرفي والفكر الحضاري الذي يتضمنه الدين الإسلامي و الشريعة السماوية في وعي الأمة، فكانت النخبة من الإسلاميين تعيش هم الإجابة عن سؤال: ما العمل ؟ دون أن تتعب نفسها في البحث عن معالم النموذج الذي تتصوره وتهدف إليه في مشروعها السياسي وفكرها الحضاري، ومن هنا كان السقوط في فخ الأيديولوجية والأصولية هو المتوقع لهذه المسيرة".

ولمواجهة حزمة الأسئلة الأساسية، بادر بعض المفكرين الإسلاميين لرفد الوعي الإسلامي بزخم معرفي كبير حقق للمشروع الحضاري الإسلامي قفزات واسعة على مستوى التفاعل الثقافي والتواصل العلمي مع النموذج الذي أفرزته الحضارة الإنسانية الجديدة، وليصبح المفكر سروش أحد المتصدين لأسئلة هذا المشروع الحضاري الفكري، وليصبح كتابه "الدين العلماني"، ثمرة لمساهماته الفكرية الهادفة إلى "تحريك العقل الإسلامي ومعالجة الإشكاليات التي يواجهها الإنسان المسلم من موقع الانفتاح على العقلانية الجديدة في جميع حقول المعرفة، لا سيما الحقل السياسي".

الكتاب يأتي في ستة فصول أسماها المترجم "مقالات"، في **الأولى** ينطلق سروش من موقع بيان ماهية "العلاقة بين الدين والمجتمع المدني" من خلال بيان معالم المجتمع المدني وافتراقه عن المجتمع البدوي. وفي هذا المجال يلفت سروش نظرنا إلى "حالة التعري والانفراد التي صاحبت الإنسان في المجتمع البدوي، ودور الدين والقانون المدني في إخراج الإنسان من حالة التعري الطبيعي وستره بلباس الأخلاق والمدنية". وكما أن القانون وحده لا ينفع في خلق الانضباط النفسي في واقع الإنسان على مستوى الالتزام بمفرداته ومضمونه، فإن الدين كذلك لايكفي وحده لأن يتحرك الإنسان على مستوى العمل والممارسة لتجسيد القيم الأخلاقية والمقتضيات الاجتماعية في واقع المجتمع البشري. ومن هنا "كان الالتزام بكليهما (الدين والقانون) هو الطريق الأمثل لبناء المجتمع المدني الذي يعيش فيه الإنسان الكرامة والالتزام بالقيم الأخلاقية إلى جانب الحرية والديمقراطية".

وفي **"المقالة الثانية"** نقرأ بحثاً يواجه فيه المفكر سروش "ما يسمعه الشباب المسلم من هنا وهناك عن مفاسد الليبرالية وتفسخ القيم الأخلاقية في المجتمعات التي تدين بهذه المدرسة الفكرية"، ليثبت أن "الليبرالية تؤكد على حقوق الإنسان، وترى أن كل الناس سواسية أمام القانون ولا يحق لمذهب معين محاكمة الناس وإصدار عقوبات في حقهم بسب الاعتقاد ببعض الأفكار أو اختيار عقيدة معينة. وعلى المستوى السياسي، فالديمقراطية تمثل الواجهة السياسية للفكر الليبرالي" كأنه بذلك يوضح الفرق بين النظم الليبرالية والفكر الديني السائد في مجتمعاتنا الشرقية من جهة أخرى .

نصل إلى **"المقالة الثالثة"**، حيث يطرح سروش فيها، تساؤلات مهمة أمام الفقه الإسلامي ومبتنياته الفكرية والتراثية. ويؤكد ضرورة بلورة الأحكام الفقهية من خلال رؤية نقدية جديدة لإضفاء واقعية أكثر عليها لتحقيق الانسجام الفاعل بين متطلبات الدين ومقتضيات العصر.

ويرى المؤلف أنه "لا فائدة في التزام الفقه السائد ما لم يتحرك العقل الفقهي للبحث في المباني والأصول لعقلنة القواعد الفقهية، فنحن نعيش عالم تبدل المفاهيم وانقلاب المعايير والتغيير المتسارع في منظومة القيم والأعراف الاجتماعية، مما جعل الفقه التقليدي يقف عاجزاً عن معالجة المساحات التي أفرزتها الحضارة الجديدة في حركة الحياة و الواقع".

ويتطرق سروش، في "**مقالته الرابعة**"، للحديث عن النسبة بين العدالة و القانون من خلال التساؤل عن مصدر القانون، ومن له الحق في تحديد حريات الإنسان وصياغة القانون الذي يتكفل استيفاء الحقوق مع المحافظة على أصل العدالة.

ويعاين في **"المقالة الخامسة"** مقولة "الدين العلماني" الذي ترفع لواءه بعضُ التيارات الإسلامية التي تنطلق في رؤيتها الدينية من موقع أيديولوجي، وترى أن "الدين قد جاء لإعمار الدنيا وإقامة العدل والقسط في أرجاء المعمورة، وأن يتحرك الإنسان في هذه الحياة على مستوى إصلاح الحياة الدنيا بدوافع دينية".

أما في **"المقالة السادسة"** والأخيرة فنقرأ دراسة عميقة عن "كيفية الجمع بين الدين والديمقراطية في الحكومة الدينية". وبما أن المعيار في جميع الحكومات الدينية والوضعية هو العدالة وهذا المعيار يؤخذ من خارج الدين، أي من العقل العملي، أمكن الجمع بين الديمقراطية والدين على هذا الأساس، ولكن "وجود بعض الأحكام الفقهية من قبيل نجاسة الكفار وقتل المرتد ونظرية

ولاية الفقيه وأمثال ذلك ربما يشكل مانعاً جدياً أمام تحقيق الديمقراطية في المجتمع الديني، إلا أن ذلك لا يمثل سوى قراءة ناقصة للدين والواقع وتوهم تطابق الديمقراطية مع الليبرالية، فمن جهة لا يعني التسامح والمداراة في مقولة الليبرالية ترك الدين والتحرر من الالتزام الديني، ومن جهة أخرى فإن الحكم بقتال المشركين إنما يتعلق بمرحلة التأسيس لا الاستقرار، وهذا لا يعني إلغاء دور الشريعة في ترشيد مسار المجتمع المدني والديني. فالشريعة يمكنها المساهمة في تقوية دعائم النظام الديمقراطي من خلال حفظ هوية المجتمع الديني وإشاعة روح الانضباط القانوني على مستوى الحاكم وسائر أفراد المجتمع، وتقوية مفهوم المساواة أمام القانون وترسيخ القيم الأخلاقية في البنية الثقافية للمجتمع الديني" .

تلك جملة من أبرز الإشكاليات المطروحة في هذا الكتاب، إذ يعالج فيه المؤلف المفكر الإصلاحي سروش، قضايا فكرية مهمة تتعلق بأمور الدين والسياسة والمجتمع المدني الديمقراطي من خلال انطلاق الرؤية الاجتهادية في أو من التراث الفكري والإسلامي، وفي نهج يتسم بالعمق والجرأة على اقتحام المتاريس المذهبية، والوعي المنفتح على متطلبات العصر.

ويرى المترجم أحمد القبانجي أن هذا ما دعاه إلى ترجمة أفكار سروش إلى القارىء العربي الذي "يعيش مثل هذه الإشكاليات الفكرية والعقبات الأصولية، وهو بأمسّ الحاجة إلى منهجية واضحة ترسم له طريق الحياة الكريمة من خلال الجمع بين الدين والعقلانية، فلا يترك الدين ويرتمي في أحضان العلمانية واللاهدفية، ولا يترك العقلانية ويتحنّط على عتبة التخلف والأصولية".




# أفكار بلا سلطة وسلطة بلا أفكار

**الكتاب:** الطريق La Voie

**المؤلف:** إدغار موران

**الناشر:** فايار، باريس، 2011

**قراءة ومراجعة: مدني قصري***

نادرةٌ هي الكتب التي تواكب العصر، وتبدّد الظلمات، وتدلّ على دروب الأمل. مِن هذه الكتب كتابُ "الطريق"، آخر كتب إدغر موران Edgar Morin، المفكر وعالم الاجتماع الفرنسي الكبير، والرئيس الشرفي للبحث في المركز الوطني (الفرنسي) للبحث العلمي. "الطريق"، وعنوانُه الفرعي "مستقبل البشرية"، يعكس صدى صرخة كلّ من يسعى بفارغ صبر إلى التقدم إلى الأمام، ويرغب في إعادة اختراع العالم من جديد.

البشرية تقف اليوم في مفترق طرق: لقد كشفت العولمةُ، تحت هيمنة الرأسمال المالي، هشاشتَها، بينما نشهد على صعيد الكرة الأرضية صعودًا في المخاطر: صراعات عرقية، ودينية وسياسية، وتدهورُ البيئة الحيوية، ونموٌّ الفوارق والبؤس. فهذه الطريق إذن طريق مسدودة لا محالة. لذلك يقترح إدغر موران في هذا الكتاب، استكشافَ طريق أخرى، يراها الطريق الوحيدة التي تمنح انسجامًا، ودلالةً، ومستقبلاً.

هذه الطريق بدأت تمرُّ بسلسلة من المبادرات المُفعّلة في أنحاء العالم، ولكنّها ما تزال معزولة وغير مرئية. كيف يمكن أن نُدمِج في طريق جديدة طُرقَ الإصلاح التربوي، والإصلاح البيئي والإصلاح السياسي والإصلاح الاقتصادي، وإصلاحات المجتمع وإصلاحات الحياة؟ فهذا الكتاب يقترح "طوباوية ملموسة"، تفرض نفسَها كحل ملحٍّ لا غنى عنه.

* كاتب ومترجم جزائري مقيم في الأردن

ما زالت سفينةُ الأرض، التي تشهد الصراعات العرقية والدينية والتشنجات السياسية والاقتصادية التي لا تهدأ، تواصِلُ سباقَها نحو المجهول بسرعة فائقة. فهذه السفينة تدفعها محركاتٌ عديدة: العلومُ، والسياسةُ والاقتصاد، والدين والتكنولوجيا، والربح، ويحمل كلٌّ منها إمكانات الخير والشر معًا. لكنْ، لا ربّان على متن هذه السفينة ولا بوصلة. فهل هي تسير في الطريق الصحيحة؟ ألسنا ذاهبين نحو كارثة؟ هل من الممكن تغيير الاتجاه؟ إن أسوأ العواقب هي الأكثر احتمالاً، لكنْ إذا كانت الكارثة هي "المحتمل" فإنّ "اللامحتمل" كثيرًا ما حدث في التاريخ البشري أيضًا.

يحاول كتابُ "الطريق" تشخيصَ المجرى الحالي والمستقبلي للعولمة. فهو يشرح لنا كيف صارت أزماتٌ متعددة تتشابك وتتداخل مع الأزمة الكبرى التي تتخبط فيها بشريتُنا التي لم يسعْها أن تصبح بشريةً "إنسانية" حقيقية؟ ويُبيّن لنا الكتابُ أيضًا كيف صرنا نتخبط في السراء والضراء معًا، وكيف أنّ مستقبلاً جديدًا لم نتبيّنه بعدُ ربما يكون قد بدأ بالفعل. طريقٌ جديدة، تولَد من التحامِ مجموعةٍ من طرقٍ إصلاحية قد لا تُعدّ ولا تحصى، وقد تؤدي بنا إلى تحوّلات عميقة، قد تذهلنا أكثر مما أذهلت البشريةَ تلك التحوّلاتُ التي غيّرت قديماً مجتمعاتِ بدائيةً صغيرة قائمة على الصيد والقطاف، وتمخضت عنها مجتمعات تاريخية في نهاية المطاف.

يواصل المفكر الفرنسي إدغار موران، رغم تقدّمه في السن (89 عامًا) إنتاج تفكيرٍ غزير وغنيّ، وموجّهٍ نحو المستقبل. هذا المقاوم القديم، والشيوعي السابق، وعالم الاجتماع، والفيلسوف الذي اقتبس منه الرئيس الفرنسي السابق نيكولا ساركوزي قبل بضع سنوات، مفهوم "سياسة الحضارة" أنتج في الفترة الأخيرة (2011) كتابًا جديدًا، أطلق عليه اسم "الطريق"، يقدّم فيه معاينةً قاسية ومُقلقة، عن شرور عصرنا الحالي الذي لم تفده السياسة ولا الاقتصاد ولا الدين ولا الأخلاق، ويحاول أن يقدّم بعض السبل السالكة لمستقبل البشرية.

في هذا الكتاب يدهشنا إدغار موران كثيرًا بتشاؤمه المفرط، إذ يُنبئنا بحدوث كارثةٍ بشرية، مع التأكيد في الوقت نفسه على أن الأسوأ ليس مؤكدًا بالضرورة، ويُوجّه بريقَ الأملِ في النهاية لمن سوف تُكتب لهم حياةٌ جديدة في أعقاب هذه الكارثة المحتملة. لكنّ من يتأمل هذا التشاؤم "الظاهري" عند موران يدرك في النهاية أنه أقلّ تشاؤمًا مما نتصور، إذ يقول "لو كنت متشائمًا لما ضمّ كتابي هذا 300 صفحة، لو كنتُ متشائمًا لقلتُ كما قال الكاتب سيوران Cioran "اللعنة ثم اللعنة!" إني أرى الأشياء من وجهة نظرٍ تُميّز ما بين "المحتمل" و"اللامحتمل". أما "المحتمل" فهو يتمثل في نظر من يراقب العالم من مكانٍ معيّنٍ، ما يُسقطه هذا الأخير على المستقبل من رؤى، انطلاقًا من أفضل المعلومات التي يمتلكهما عن عصره. أمّا أنا فإنْ كنتُ أُسقِط على المستقبل

المجرَى الحالي لصيرورة الكرة الأرضية، فذاك لأنّه مخيف حقًا، وإلى حد كبير. لكن لماذا؟

لأنّ العالم لا يشهد تدهورًا في المحيط الحيوي، ولا يشهد انتشارًا مخيفًا للسلاح النووي وحسب، وإنما ثمة أزمة مزدوجة أيضًا: أزمة الحضارات التقليدية الواقعة تحت وطأة التنمية والعولمة التي ليست شيئًا آخر غير الغوربة. فهي أزمة الحضارة الغربية التي تُنتج هذا المستقبل المتسارع الذي لا يخضع العِلمُ والتقنياتُ فيه لأيّة رقابة، حيث العنانُ مطلقٌ فيه كليًا لجنونِ الربح والمنفعة."

في تشاؤم مخيف، يقول موران في إحدى حواراته حول هذا الكتاب: "لقد أحدث موتُ "الحيوان الشيوعي الخرافي" يقظةَ "حيوان التزمّت الديني الخرافي"، وخلق هياج "حيوان رأس المال الخرافي". فهذه التحوّلات يبدو أنها تقودنا نحو كوارث خطيرة لا ندري إن كان بعضُها سيعقب بعضَها الآخر، أم أنها ستتدامج وتتفاعل وتتكامل فيما بينها في النهاية."

لكنّ موران يضيف: والحال أنّ التاريخ يعلّمنا أن "اللامحتمل" النافع والمفيد قد يَحدث أيضًا. المثال الهائل في هذا السياق يأتينا من البحر الأبيض المتوسط قبل خمسة قرون، حيث تمكنت مدينةٌ متواضعة، ألا وهي أثينا، أن تقاوم مرّتين إمبراطوريةً عملاقة، ألا وهي حضارة الفرس، وتتمخض في النهاية عن ميلاد الديمقراطية!

ويذكر لنا موران مثالا آخر، حيث يقول: في شهر تشرين الأول (أكتوبر) من عام 1941، كان هتلر قد وصل إلى عتبات لننغراد وموسكو. لكنْ في موسكو أدّى شتاءٌ مبكّرٌ إلى تجميد الجيش الألماني." يعني ذلك أن التاريخ كان يمكن أن يكون مختلفًا لو كان هتلر أعلن هجومه في شهر أيار (مايو)، كما أراد ذلك، وليس في شهر حزيران (يونيو) بعد أن طلب منه موسيليني العون، أو لو لم يعلم ستالين أن اليابان لن تهاجم سبيريا. وفي يوم 5 كانون الأول (ديسمبر) حرّر الهجومُ المضاد الأوّل مدينةَ موسكو على مسافة 200 كيلومتر، بعد مرور يومين اثنين فقط. ودخل الأميركيون الحرب. وهذا مثال عن تحوّل "لامحتملٍ" إلى "محتمل".

ويبقى أن نسأل: وما هو في نظر إدغر موران "اللامحتمل" الذي يمكن أن يتحقّق فيُغيّر مجرى التاريخ؟ "إنها حيوية ما ندعوه "المجتمع المدني"، الإبداع الواعد بالمستقبل." هكذا يقول. ففي رأيه أن هنالك أشياء كثيرة تولد يوميًا. "فالعالم بات يغصّ بمبادرات الإقبال على الحياة. لِنعملْ على التعريف بهذه المبادرات ونشْرها، المشكلة الكبرى تكمن هنا؛ لأننا مندفعون بسرعة جنونية في هذا السباق نحو الكوارث، من دون أن نعي من هذا الأمر شيئا."

وفي رأيه أيضًا أن الأزمة الفكرية قد تكون هي أسوأ ما يمكن أن يحدث، لأننا "مستمرّون في التفكير بأنّ النمو سوف يمحو كل الآفات والأمراض"، بينما النمو "اللامحدود" و"السريع" هو الذي يقذف بنا في عالم مُنْتَهٍ سوف يجعل هذا النموّ مستحيلاً.

ويتساءل إدغر موران: "لكن البشرية غيّرت كثيرًا طرقها، كيف استطاع بوذا، الأمير الساكياموني الذي انصبّ تأمّلُه على الألم، أن ينبني تصوّره عن الحقيقة التي تحولت إلى ديانة؟ وما الذي جعل ذلك الشامان اليهودي الصغير، المنشق المصلوب، أن يأتي بديانةٍ شمولية ألا وهي المسيحية؟ وكيف استطاع محمد [صلى الله عليه وسلم] الذي طرد من مكة أن يصبح منبعًا لديانة هائلة؟".

لعل إدغار موران يعتقد أن العالم في حاجة إلى نبي جديد؟ في هذا الصدد يقول إن العالم ليس في حاجة إلى نبيّ جديد بقدر ما هو بحاجة، بكل تأكيد إلى مفكرين جدد، وفي هذا الشأن يقول "يجب ألا ننسى أن الاشتراكيين، ماركس وبرودون وغيرهما كانوا في البداية يوصَفون بالحمقى؛ فتجاهلتهم واحتقرتهم النخبة المثقفة في تلك الفترة. لكنْ عند نهاية القرن التاسع عشر نشأت بفضل أفكارهم أحزابٌ كثيرة، كالحزب الاجتماعي الديمقراطي الألماني، وحزب الاشتراكية الإصلاحية، والشيوعية اللينينية، إلخ، والتي تطوّرت فيما بعدُ كقوًى سياسية هائلة. وحتى على الصعيد السياسي تطوّرت الرأسمالية كـ "طفيلي" تَرَف في عالم الإقطاع. كانت الملَكية تحارب ضد الإقطاعيين، وهكذا استطاع العالمُ البرجوازي والرأسمالي أن ينموَا ويتطوّرا، وهكذا غيّر التاريخ اتجاهَه ومجراه، فكان كل ذلك عاملَ تفاؤل.

قد يبدو أنّ ما يقوله إدغار موران في تحليله إفراطًا في التشاؤم، لأننا نلاحظ في أيامنا هذه فراغًا عامًا في الفكر، لكنّ موران يؤكد أن ثمة تجارب في كل مجال، لكنها مهمّشة، موضحًا أن كل الإصلاحات الكبرى التي حدثت في العالم بدأت أصلا بهذه التجارب المهمّشة. ولمزيد من التوضيح يضيف قائلا: "لكنّ الذي أراه لا يدعو للتشاؤم، إنني أربط الأمل باليأس، ففي هذا الشأن يقول هولدرلين Hölderlin "حيثما ينمو الخطرُ ينمو أيضًا ما يُنقذنا من هذا الخطر"، أي أنّ هنالك أملا في ظهور الوعي بهذا الخطر، ومن ثمة إمكانية تجاوزه والتغلب عليه. يجب أن نتجاوز ثنائية التفاؤل والتشاؤم، فهذان نمطان من الفكر ينبغي ألا نُغلق على أنفسنا في داخلهما".

ويقرّ موران بأنه "ينبغي أن يكون عصرُنا، كما كانت النهضة، بل وأكثر من ذلك، فرصةً لإعادة طرْح كل الإشكاليات طرحًا شموليًا. كل شيء يجب إعادة التفكير فيه. كل شيء، بالفعل، قد بدأ ولكن من دون أن نشعر به. ما زلنا في مرحلة المقدّمات الأولى المتواضعة، واللامرئية، والمشتّتة.

هنالك بالفعل في كل القارات، وفي كل الأمم غليانٌ إبداعي متعدّد، ومبادرات محلية متعددة، في اتجاه إعادة بعث الاقتصادي والاجتماعي والسياسي والمعرفي والتربوي، والعرقي والوجودي والأخلاقي. لكن كل هذا الذي كان يجب ربطه، بعضُه بالآخر، صار اليوم مشتّتًا، ومنفصلاً ومجزّءًا. هذه المبادرات لا يعرف بعضُها البعض الآخر. فما من إدارةٍ واحدة تحصيها، وما من حزب واحد يعِي وجودها. لكنها "مزرعة" المستقبل. وعلينا أن نتعرّف عليها، وأن نحصيها، وأن نضع لها تصورات، وأن نجردها (بمعنى الجرد)، حتى نفتح دروباً ومسالك إصلاحية متعددة. فهذه الطرق المتعددة هي التي تستطيع بعد تطورّها المتفاعل أن تتضافر فيما بينها، لكي تشكل "الطريق" الجديدة التي سوف تفكك الطرق التي نسلكها حاليًا، وتقودنا إلى التحوّل الكبير الذي ما يزال خفيّا، وما زالت عقولُنا تراه لاعقلانيا."

ويرى كذلك أن الذين يملكون أفكارًا لا يملكون سلطة، والذين يملكون السلطة لا يملكون، في الغالب، أفكارًا. تلك هي الفكرة التي تثيرها فينا قراءة كتاب "الطريق". فهو يقترح مسحًا عامًا للمشاكل المعاصرة، "من أجل البحث عن الطريق التي تؤدي إلى إنقاذ البشرية من الكوارث التي تهدّدها".

ينادي موران بثورة في نظريّتنا الكلاسيكية للمعرفة، "إن نظامنا المعرفي، على نحو ما هو ملقَّنٌ لنا، وعلى نحو ما هو مبرمَج في عقولنا، يؤدي بنا إلى جهل الكثير من الأشياء. لقد خلق نمط معرفتنا ضمورًا في استعدادنا لإدراج المعلومة ضمن نظامٍ تصوّري قائم بذاته، محدد، وإدماجها في دلالة معينة. فبعد أن غمرنا فائضُ المعلومات صرنا أكثر فأكثر عاجزين عن وضعها في إطار تصورات واضحة، وعاجزين عن تنظيمها وفهمها. إن تجزئة المعرفة وتقسيمها في تخصصات غير تواصلية، يجعلنا غير مؤهلين لإدراك وتصور المشاكل الأساسية والشمولية."

"من نحن؟" يتساءل موران. إنه السؤال الذي لا أثر له أبدًا في الخطب التي نسمعها يوميًا. "إن الطبقة السياسية، راضية وقانعة بتقارير الخبراء والإحصائيات، واستطلاعات الرأي. فهي لا تدري أن شكسبير يعنيها أيضاً." يعني ذلك أن كل شيء يجري من حولنا وكأننا ما زلنا نجهل منذ نحو قرن من الزمن أنّ كل شيء قد تغيّر، في الأفكار التي كنا نحملها عن العالم منذ ذلك الوقت (الفضاء، والزمن، والسببية، والمادة، والروح...).

إذن هناك إفلاس في الفكر السياسي الذي يحتاج إلى تجديد. ولكن لماذا هذا الإفلاس في الوقت الحالي؟ يقول موران "ممّا لا شك فيه أن العمل السياسي لا يبالي ولا يهتم بالأعمال التي تنجز

حول مصير العالم. فمسيرة العالم لم تعد تجد مكانًا في فكْر الطبقة السياسية. إن الطبقة السياسية تكتفي بتقارير الخبراء، والإحصائيات، واستطلاعات الرأي. لم تعد تملك فكرًا. ولم تعد تملك ثقافة. ولا تعلم أن شكسبير ما زال يعنيها. وفي السياق ذاته يضيف موران "كان العمل السياسي دومًا يتأسس، إما صراحةً أو ضمنًا، على تصوّرٍ للعالم، والإنسان، والمجتمع، والتاريخ، والأخلاق، أي أنه كان يقوم على فكرة واضحة. فعلى هذا النحو قامت السياسة الرجعية على فكر بونال، وجوزيف دي مايستر Joseph de Maistr، وموراس Maurra ، وعلى هذا النحو قامت سياسةٌ معتدلة على فكر توكفيل Tocqueville، وعلى هذا النحو قامت السياسات الثورية على فكر ماركس، وبرودون Proudhon وباكونين Bakounine.

يقول موران إنه لا بد من "تفكيك" عولمة العالم، ومن عولمته في آن. لماذا؟ لأن العولمة، كما يقول، هي أسوأ الأشياء وأحسنها. فالفضل يرجع إليها في خلْق مجتمعٍ يشترك في مصيره كافةُ البشر. فالوعيُ بهذا المجتمع الذي يشترك في مصيره كافة البشر، من كل الأصول التي باتت اليوم مهدّدةً بذات المخاطر الوخيمة، ينبغي – هذا الوعي- أن يصبح هو مفتاح القرن الواحد والعشرين. "علينا أن نتضامن جميعًا حول هذه الكرة التي باتت حياتُنا مرهونة بحياتها وبقائها. ينبغي الاستمرار في عولمة هذا المجتمع، صاحب المصير المشترك، وفي الوقت ذاته في تفكيك هذه العولمة، من أجل ترقية الاقتصاد المحلي والإقليمي، وتجديد غذاء وحِرف وتجارة الجوار، من أجل القضاء على تصحّر الأرياف، والحدّ من الظواهر التي تُحوّل الفقر إلى بؤس."

وفي الأخلاق يقول موران إن الهمجية تسكن حيواتنا: "لسنا متحضرين في داخلنا: هناك حب التملك، والغيرة، وعدم الفهم، والاحتقار، والحقد والضغينة. العمى إزاء أنفسنا، وإزاء الآخرين، ظاهرة من الظواهر العامة في حياتنا اليومية. ما أكثر الجُحُم (جمع جحيم) العائلية، التي تجسد جُحمًا صغيرة لجُحُمٍ أوسع وأخطر في العلاقات البشرية! إننا هنا نقع في انشغالٍ قديم جدًا، لأن المبادئ والقيم الأخلاقية حاضرةٌ في الديانات الكبرى أو في الأخلاق العلمانية على السواء. لكنّ الديانات التي نادت بحبِّ الآخر هي التي كثيرًا ما أشعلت أحقادًا مروّعة، ولا شيء كان أكثر فظاعةً من ديانات الحبّ هذه. يبدو إذن، من البداهة القول إن الأخلاق تستحق اليوم أن يعاد التفكير فيها، وإنّ إصلاحًا يجب أن يطولها، ويُدرجها في صلب الموضوع والاهتمام. ولا بد من أن نضع للأخلاق تصورًا ذا أبعاد ثلاثة، بموجب الثلاثية البشرية: الفرد/المجتمع/النوع."

و"لتحقيق الإصلاح الأخلاقي، يقول موران، يجب على كل واحد منا أن يدمج في وازعه الخاص وفي شخصيته مبدأ التحليل الذاتي الدائم، لأننا من حيث لا ندري صرنا نكذب على أنفسنا، ونخدع

أنفسنا من حيث لا نعي. صارت ذكرياتنا تتحوّل، وصرنا بفعل الأنوية (مركزية الذات) نحمل رؤية مضللة ومنحرفة، عن أنفسنا وعن الآخرين. لذلك لا يسعنا أن نمارس التحليل الذاتي، والنقد الذاتي. والحال هنا أيضًا، في حضارتنا، يبدو أننا نسينا كليًا هذه الإمكانية، فصرنا نفضل الاعتماد في البحث على حلول لأمراضنا الأخلاقية إلى أشخاص آخرين، كأطباء الأمراض النفسية، والمحللين النفسيين."

ما الذي يمكن فعلُه حين تصبح البشرية في خطر؟ ما الذي يمكن فعله حين تتشابك كلُّ المشاكل والمصاعب والتحديات (السياسية والعلمية والتكنولوجية والأخلاقية والدينية والإيكولوجية والتربوية، إلخ..؟) ذلك ما يحاول الإجابة عنه إدغر موران، في كتابه الشجاع "الطريق". هذا الكتاب الذي لا يخاطب الخبراء، ولا الأخصَّائيين، بل يخاطب كلَّ كائن بشري، عاقل ومسؤول.

# مجلة "ألباب":
# الإطار النظري وشروط النشر

لم يكن الاشتباك بين الدين والسياسة والأخلاق قد بلغ حداً كالذي بلغه في هذه اللحظة المعاصرة الشديدة الالتباس، لا سيما مع صعود تيارات الإسلام السياسي وفصائلها الحزبية إلى سدة الحكم في عدد من الدول العربية، في إطار ما سمّي بـ"ثورات الربيع العربي".

وقد أدى غياب الرؤية النظرية، والمِهادات التقعيدية، إلى اختلاط الأوراق، وتداخل الحقول، بحيث أضحى من الصعب فصلُ الممارسة السياسية عن المرجعيات الدينية والفقهية، وبالتالي غدت القيم الأخلاقية مرتهنة لإملاءات الديني الحاضر في اشتراطاته الفقهية المسكوكة، واشتراطات السياسي وإكراهاته.

وفي غمرة ذلك، صار لزاماً أن يتصدى المفكرون والمثقفون العرب والمسلمون لهذه المعضلة، لا لنقضها وبيان تهافتها وحسب، بل، وهذا هو الأهم، لبلورة تصوّر نظري لشكل العلاقة وحدودها بين السلطة السياسية والمرجعية الدينية التي تدير السياسة بذهنية الأحكام الشرعية التاريخية، أو بعقل الماضي، وبين الأخلاق كدين فطري أولي وكعلم يرى كثيرٌ من الفلاسفة أنه أسبق من الدين التاريخي في تنظيم علاقة الفرد بالعالم.

ومن الحاجة الماسة والضرورة الملحة، انبثقت فكرة مجلة "ألباب" التي تتطلع إلى سدّ الفراغ الحاصل في الأدبيات السياسية والفكرية العربية، فيما خصّ الجهد التنظيري للعلاقة الملتبسة بين الدين والسياسة والأخلاق، رغم أن هذا الثالوث يجد له مرجعيات في الثقافة الفلسفية والفكرية العربية الإسلامية، لكنها مرجعيات تحتاج إلى إعادة قراءة وتقييم ونقد من أجل وضعها في أفق التحولات العربية الراهنة؛ وبالتالي إنتاج مفاهيم مركزية تجنّب الالتباس والصدام والهيمنة والاستحواذ بالسلطة.

وتقتضي الضرورة التاريخية نقدُ الميراث الفكري العربي الإسلامي فيما خصّ الدين والسياسة والأخلاق، في ضوء المناهج والتصورات الفلسفية والفكرية الحديثة، بحثاً عن الاستفادة من عصارات السجال في العالم حول العلاقة الجدلية بين عوالم الأفكار ومتطلبات البناء المجتمعي

على وجه التحديد، لا سيما أن الكثير من الحواضر الثقافية العالمية تمخّض تاريخها عن أحوال عاصفة قبل أن تستقر مجتمعاتها ونخبها على ملامح تصوّر قارّ لماهية الحكم ودينامياته، وحدود الديني والأخلاقي في هذه المعادلة المعقدة.

كما يتعين، في هذا السياق، الاستعانة بالتجارب التاريخية الحيوية التي تمركزت على فكرة التنوير العقلي، وما أسفر عنها من مرتكزات قيمية، بغية تأسيس عقد اجتماعي مسدّد بالقيم الإنسانية الكلية: (الحرية، العدالة، المساواة، السلم، إلخ)، وذلك في محاولة للإسهام في التفكير والتنظير الإنسانوي الكلي القابل للتصريف في رحاب التجارب السياسية العربية والإسلامية.

وتنشُد "ألباب"، التي ستكون مجلة فصلية محكّمة، تصدر إلكترونياً وورقياً، ويشرف على صياغة تصوّراتها ورسم ملامحها نخبة من المفكرين العرب والمشتغلين بالفلسفة والعمل الأكاديمي، أن تسدّ النقص الفادح في الجهود المتواصلة والدؤوبة لصياغة عقل نظري يشخّص وجوه التناظر والتباين، ووجوه الالتقاء والتلاقح، ويكشف الحدود الفاصلة بين الأقانيم الثلاثة، تجنباً للوقوع تحت طائلة التفكير العزلي الذي يقمع آليات التفكير العقلاني والقيمي الحر حول المرجعية والمشروعية، وتفادياً للاختناق تحت سطوة التشريعات التفصيلية المسكوكة في المدونات الموروثة.

وعلاوة على ذلك، فإن الاشتباك التفكيكي والتركيبي مع تلك الأقانيم الثلاثة من شأنه أن يحول دون الخضوع تحت طائلة التفكير السياسي السلطوي الذي يتلوّن بحسب الاحتياجات المنفعية لأهل السلطان، أو لأولئك الساعين نحوه، وصولاً إلى تشقيق منافذ حيوية ترصف الطريق أمام نماذج اجتماع سياسي تعتمد على توازنات الحقوق والواجبات، فضلاً عن فتح ملفات التفكير في ضرورات التأهيل القيمي للفرد والجماعات والاجتماع، كي يصبح تواصلهم وتوافقهم موئل استصدار الإجماعات والتوافقات التي يتم الاحتكام وفقاً لمقتضياتها السيّارة والمتحولة.

ولا يمكن أن يتجذّر ذلك إلا من خلال سجال مفعم بروح القيم النافعة للناس، والتي يُتداعى للتفكير حولها في اجتهادات تراعي في تأسيساتها مواكبة المصلحة العامة المستندة إلى معقولية قيمية إجماعية، كما تراعي استنهاض الجميع لإنشاء مثل هذه المعقولية كشرط لعمليات البناء المجتمعي ثقافياً وسياسياً.

وفي غضون ذلك، لا بد من أن يصار إلى ترجمة هذه المعقولية في تصريفات متعيّنة عبر برامج خطابية وسياسية تحت سقف مشروعية سياسية منفتحة على الإنسان وأشواقه الوجودية من جهة التأسيس، واضعة نصب عينيها أولوية الالتفات إلى تحقيق احتياجاته الاجتماعية والمعاشية بصفته فردا سياسيا.

إن رسم الحدود الفاصلة بين الأقانيم الثلاثة: الدين، والسياسة، والأخلاق، يرنو للوصول إلى رسم معالم مخططات أوّلية لشكل الاجتماع العربي المنشود، لا سيما فيما يتعلق باستحضار التنظيرات التي تدعم صيغة الدولة المدنية العربية التي تتغذى على المكنون القيمي المخبوء في ذاكرتنا الثقافية، وتنمو على ربوع تقاطعاته العميقة مع المنجز الإنساني، سعياً إلى أن يتم تطّويرهما معاً، لكي تستجيب نماذجنا المجتمعية الناشئة لمرتكزات القيم الكلية، وحتى تتكيف مع حداثة الراجح راهناً، وتخضع لسنن التطور، ونواميس التحوّل، ولكي تساير ثقافتنا رغبة الانخراط في الجهد الكوني المؤسّس على احترام عقل الإنسان وكرامته ونشدان خيريّته.

## دعوة إلى النشر:

تدعو هيئة تحرير "ألباب" الباحثين والمشتغلين بالفكر والفلسفة إلى الكتابة في المجلة، في إطار المحاور والحقول العامة المقترحة التالية:

1. الدولة الدينية والدولة المدنية.
2. الحاكمية الرشيدة.
3. النظرية الإسلامية المعاصرة في الحكم.
4. الإسلام السياسي: الحكم بعقل الشريعة.
5. الديمقراطية التقنيّة: شرعية صناديق الاقتراع.
6. النظرية الأخلاقية أو القانون الأخلاقي.
7. العقل والأخلاق.
8. الأخلاق والدين.
9. الخيريّة.
10. المقدّس وتصور البشر للمقدّس

## شروط النشر في مجلة "ألباب"

ترحب مجلة "ألباب" بنشر البحوث والدراسات الأصيلة المتصلة بالدين والسياسة والأخلاق، والمكتوبة باللغة العربية، ويشترط في البحث ألا يكون قد قُدم للنشر في أية مجلة أخرى، سواء تم نشره أو لم يتم، على أن يلتزم المؤلفون بالشروط الآتية:

1. ألا يزيد عدد كلمات البحث في الأحوال الاعتيادية عن 5000 كلمة مطبوعة على الحاسوب على نظام (Word) وأن ترسل بالبريد الإلكتروني، بما في ذلك الهوامش والجداول وقائمة المراجع. وفي حال إجازة بحث طويل للنشر فمن حق هيئة التحرير الطلب إلى مؤلفه اختصاره.
2. أن تُعتمد الأصول العلمية المتعارف عليها في إعداد البحوث وكتابتها، وبخاصة في التوثيق، والإشارة إلى المصادر بحيث تتضمن: اسم المؤلف، عنوان الكتاب أو المقال، اسم الناشر أو المجلة، مكان النشر إذا كان كتاباً، تاريخ النشر، المجلد والعدد وأرقام الصفحات إذا كان مقالاً.
3. تعرض البحوث على محكّمين من ذوي الاختصاص والخبرة العالية، يتم انتقاؤهم بسرية تامة، وذلك لتبيّن مدى أصالة البحوث المرسلة، وموافقتها شروط النشر المعمول بها في المجلة، ومن ثم مدى صلاحيتها للنشر. وبعد ذلك يتم إخطار المؤلفين بنتائج التقييم.
4. تقدم البحوث باللغة العربية منضّدةً على الحاسوب، وفق شروط النشر في المجلة، وترسل مرفقة بالسيرة الذاتية للباحث أو الكاتب إلى رئيس التحرير، وذلك عن طريق البريد الإلكتروني فقط albab@mominoun.com
5. يرفق البحث بملخص بحدود (100) كلمة باللغة العربية.
6. تكتب الحواشي بشكل متسلسل في أسفل كل صفحة.
7. ترتّب قائمة المراجع ترتيباً ألفبائياً بحسب كنية المؤلف في نهاية البحث، وفي حال وجود عدة مراجع للمؤلف نفسه فإنها ترتب بحسب تاريخ صدورها من الأحدث إلى الأقدم.
8. في حال وجود مخططات أو أشكال أو معادلات أو ما يشبهها، يتم أخذها بالماسحة (Scanner) وإرفاقها بالملف الإلكتروني كصورة.

**بالنسبة لعروض الكتب، يرجى التقيد بما يلي:**

- أن تكون الكتب ذات طبيعة فكرية وفلسفية تتقاطع مع حقول المجلة.
- أن تكون الكتب حديثة لا يتجاوز زمن إصدارها ثلاث سنوات.
- أن تكون الاقتباسات موثقة مع ذكر رقم الصفحة.
- يفضل أن تكون الكتب من لغات متعددة.
- يفضل ألا تتجاوز مراجعة الكتاب 1500 كلمة.

1 شتاء 2014

ألباب

